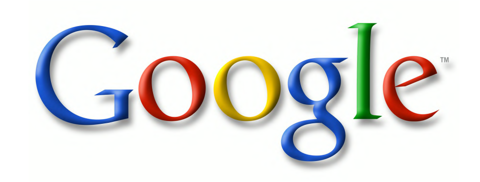
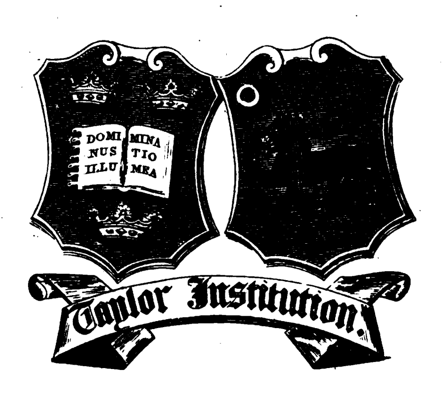
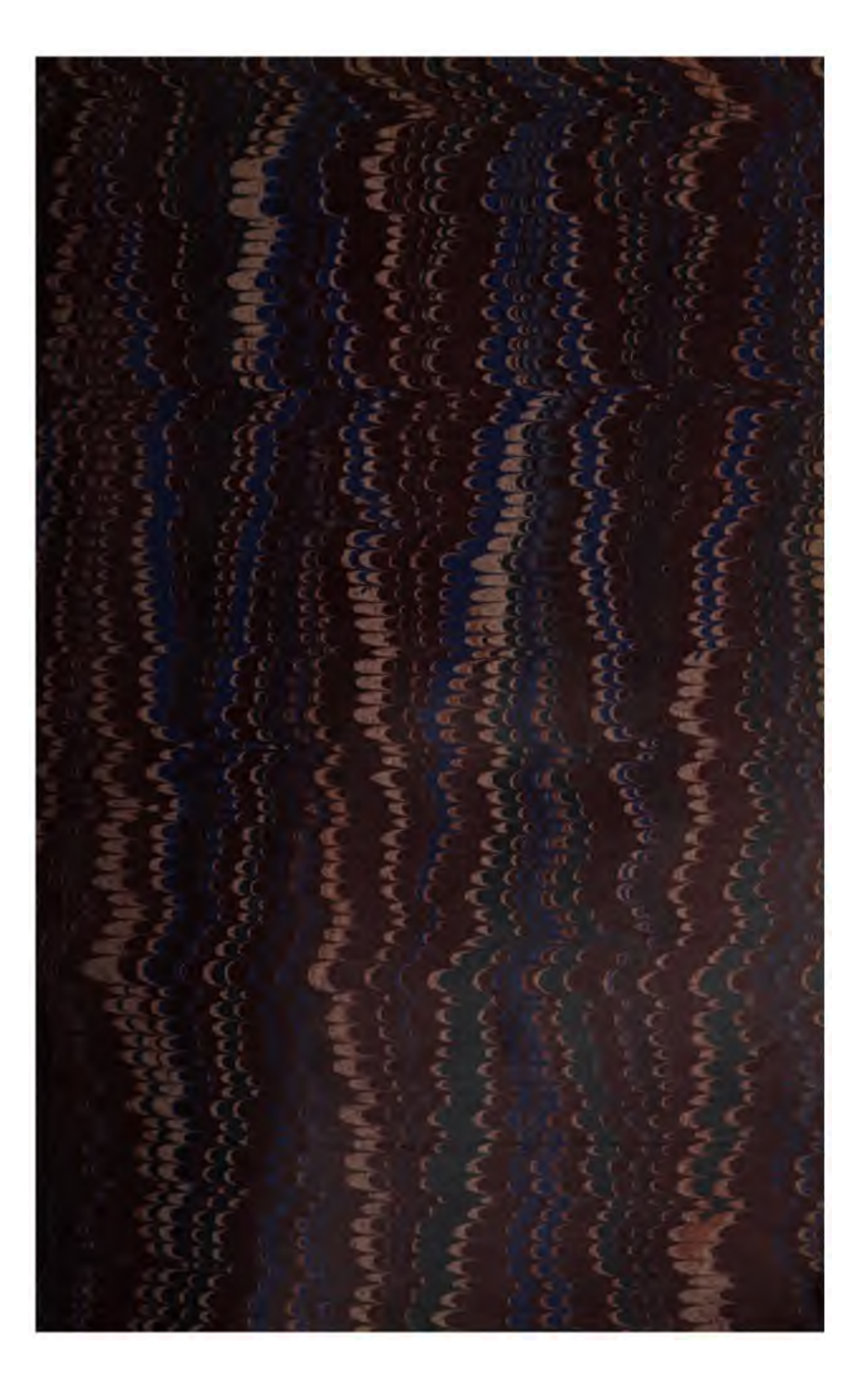





DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.







ŒUVRES COMPLÈTES DE P. J. PROUDHON

21.

ESSAIS D'UNE PHILOSOPHIE POPULAIRE

DE LA JUSTICE

DANS LA RÉVOLUTION

ET DANS L'ÉGLISE

PAR

P. J. PROUDHON

TOME Premier.

BRUXELLES
A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
Boulevard de Waterloo, 42
MÊME MAISON A PARIS, A LIVOURNE ET A LEIPZIG

1870

DE LA JUSTICE
DANS LA RÉVOLUTION
ET DANS L'ÉGLISE

F. AUREAU — IMP. DE LAGNY

ŒUVRES COMPLÈTES DE P.-J. PROUDHON

ESSAIS D'UNE PHILOSOPHIE POPULAIRE

DE LA JUSTICE
DANS LA REVOLUTION
ET DANS L'ÉGLISE

PAR

P. J. PROUDHON

NOUVELLE ÉDITION

TOME PREMIER

PARIS
C. MARPON ET E. FLAMMARION, ÉDITEURS
RUE RACINE, 26, PRÈS L'ODÉON

PHILOSOPHIE POPULAIRE

PROGRAMME

§ I. — Avénement du peuple à la philosophie.

Au début d'une nouvelle œuvre, nous devons expliquer notre titre et notre dessein.

Depuis que l'humanité est entrée dans la période de civilisation, d'aussi loin qu'elle se souvienne, le peuple, disait Paul Louis Courier, *prie* et *paie*.

Il prie pour ses princes, pour ses magistrats, pour ses exploiteurs et ses parasites;

Il prie, comme Jésus-Christ, pour ses bourreaux;

Il prie pour ceux-là mêmes qui devraient par état prier pour lui.

Puis, il paie ceux pour lesquels il prie;

Il paie le gouvernement, la justice, la police, l'église, la noblesse, la couronne, la rente, le propriétaire et le garnisaire, j'ai voulu dire le soldat;

Il paie pour toutes ses démarches, pour aller et venir, acheter et vendre, boire, manger, respirer, se chauffer au soleil, naître et mourir;

Il paie même pour avoir la permission de travailler;

Et il prie le ciel de lui donner, en bénissant son travail, de quoi payer toujours plus.

Le peuple n'a jamais fait autre chose que prier et payer : nous croyons que le moment est venu de le faire PHILOSOPHER.

Le peuple ne peut pas vivre dans le scepticisme, à l'exemple de messieurs de l'Institut et des beaux esprits

de la ville et de la cour. L'indifférence lui est malsaine; le libertinage lui répugne; il a hâte de fuir cette corruption qui d'en haut l'envahit. Du reste, ce qu'il demande pour lui-même, il le veut pour tout le monde, et ne fait aucune acception de personnes. Jamais il n'eût prétendu, par exemple, qu'il faut à la bourgeoisie une religion, que la religion est nécessaire aux habitués de la Bourse, à la bohême des journaux et des théâtres, à cette multitude innombrable vivant de prostitution et d'intrigue; mais que, quant à lui, sa robuste conscience n'a pas besoin de Dieu. Le peuple ne veut ni faire des dupes ni être plus longtemps dupe : ce qu'il réclame aujourd'hui c'est une loi positive, fondée en raison et en justice, qui s'impose à tous, et de laquelle il ne soit permis de plaisanter à personne.

Suffirait-il, pour répondre à ce vœu du peuple, d'une réforme de l'ancien culte? Non. Le peuple s'est aperçu que la religion n'avait plus cours depuis longtemps parmi les classes élevées tandis que lui croyait encore; que, jusque dans les temples, elle a perdu tout crédit et tout prestige; qu'elle ne compte absolument pour rien dans la politique et les affaires; enfin, que la séparation de la foi et de la loi est devenue partout un axiome de gouvernement. La tolérance de l'État couvre maintenant la religion : c'était précisément le contraire qui avait lieu autrefois. Le peuple donc a suivi le mouvement inauguré par ses chefs; il se méfie du spirituel, il ne veut plus d'une religion dont le machiavélisme clérical et anticlérical a fait un instrument de servitude. A qui la faute?

Mais le peuple est-il capable de philosophie?

Sans hésiter nous répondons : Oui, aussi bien que de lecture, d'écriture et de calcul; aussi bien que d'apprendre le catéchisme et d'exercer un métier. Nous allons même jusqu'à penser que la philosophie peut se trouver tout entière dans cette partie essentielle de l'éducation populaire, le métier : affaire d'attention et d'habitude. L'instruction primaire demande trois années, l'apprentissage trois années, total six années : quand la philosophie, dont la vulgarisation est devenue pour notre temps une nécessité de premier ordre, devrait prendre au plébéien, en sus des six années d'instruction primaire et professionnelle dont on l'accable, une heure pas semaine pendant six

autres années, serait-ce une raison pour nier la capacité philosophique du peuple?

Le peuple est philosophe, car il est las de prier comme de payer. Il a assez du pharisien et du publicain; et tout son désir, au point où nous sommes parvenus, est d'apprendre à orienter ses idées, et à s'affranchir de ce monde de péages et de patenôtres. C'est à quoi nous avons résolu, avec quelques amis, de consacrer nos forces, certains que nous sommes que, si parfois cette philosophie du peuple prend un peu d'extension sous notre plume, la vérité, une fois connue, ne manquera pas d'abréviateurs.

§ II. — Définition de la philosophie.

La philosophie se compose d'un certain nombre de questions ou problèmes qu'on a de tout temps regardés comme les problèmes fondamentaux de l'esprit humain, et *que* pour cette raison on déclarait inaccessibles au vulgaire. La philosophie, disait-on, est la science de l'universel, la science des principes, la science des causes; c'est pour cela qu'elle peut se dire la science universelle, la science des choses visibles et invisibles, la science de Dieu, de l'homme et du monde, *Philosophia est scientia Dei, hominis et mundi*.

Nous croyons que les questions dont s'occupe la philosophie sont toutes de sens commun; nous le croyons d'autant mieux que, loin de constituer une science universelle, ces questions ne traitent que des conditions mêmes du savoir. Avant de songer à devenir savant, il faut commencer par être philosophe. Y a-t-il là de quoi tant se vanter?

Ainsi la première question, et la plus importante, de toute la philosophie, est de savoir ce qu'elle est, ce qu'elle veut, et surtout ce qu'elle peut. A quoi tout cela se réduit-il? Le lecteur va en juger.

La PHILOSOPHIE, d'après la signification étymologique du mot, la pratique constante des penseurs, le résultat le plus certain de leurs travaux, et les définitions les plus accréditées, est *la Recherche*, et, autant que faire se peut, *la Découverte de la raison des choses*.

Il a fallu bien du temps, bien des efforts aux chercheurs, pour en venir à cette conclusion, que le premier

venu, ce semble, s'il n'avait suivi que le sens commun, aurait trouvée, et que tout le monde, à coup sûr, comprendra.

D'après cela, la philosophie n'est pas la science; elle est le préliminaire de la science. N'est-il pas rationnel de conclure, comme nous faisions tout à l'heure, que l'enseignement, au lieu de finir par la philosophie, devrait commencer par la philosophie? Ce qu'on appelle *philosophie de l'histoire*, *philosophie des sciences*, n'est qu'une manière ambitieuse de désigner la science même, c'est à dire, ce qu'il y a de plus approfondi, de plus généralisé dans nos connaissances, les savants de profession aimant à s'en tenir à la description pure et simple des faits sans en chercher la raison. A mesure que la raison des choses se découvre, elle prend rang dans la science, et le savant succède au philosophe.

Examinons de plus près notre définition.

Le mot *chose*, un des plus généraux de la langue, doit s'entendre ici, non seulement des objets extérieurs par opposition aux personnes; mais de tout ce qui, dans l'homme lui-même, physique et moral, peut fournir matière à observation : sentiments et idées, vertu et vice, beauté et laideur, joie et souffrance, spéculations, erreurs, sympathies, antipathies, gloire et décadence, misère et félicité. Toute manifestation du sujet humain, en un mot, tout ce qui se passe dans son âme, dans son entendement, dans sa raison, aussi bien que dans son corps; tout ce qui l'affecte, soit comme individu, soit comme société, ou qui en émane, devenant objet de philosophie, est réputé, par rapport au philosophe, chose.

Par *raison* l'on entend le comment et le pourquoi des choses, en opposition à leur *nature*, qui est impénétrable. Ainsi, dans chaque chose, le philosophe notera le commencement, la durée et la fin; la grandeur, la forme, le poids, la composition, la constitution, l'organisme, les propriétés, la puissance, les facultés; l'accroissement, la diminution, les évolutions, séries, proportions, rapports, transformations; les habitudes, variations, *maxima*, *minima* et moyennes; les attractions, appétences, accompagnements, influences, analogies; en un mot tout ce qui peut servir à faire comprendre la phénoménalité des choses

et ses lois. Il s'abstiendra de toute investigation, comme de toute conclusion, sur la nature même ou l'*en soi* des choses, par exemple sur la *matière*, l'*esprit*, la *vie*, la *force*, la *cause*, la *substance*, l'*espace*, le *temps*, considérés en eux-mêmes, et abstraction faite de leurs apparences ou phénomènes.

Par sa définition, la philosophie déclare donc qu'il y a dans les choses un côté qui lui est accessible, c'est leur RAISON, et un autre dont elle ne peut savoir absolument rien, c'est leur *nature* : peut-on montrer à la fois plus de sincérité et de prudence? Et qu'est-ce qui va mieux au peuple que cette modestie?... La philosophie, c'est elle-même qui le dit, est la recherche, et, s'il se peut, la découverte de la raison des choses; elle n'est point la recherche, encore moins la découverte de leur nature : ne nous plaignons pas du partage. Que serait une nature sans raison ni apparences? Et celles-ci connues, qui oserait dire que celle-là soit à regretter?

Se rendre compte, en trois mots, de ce qui lui arrive au dedans, qu'il observe ou exécute au dehors, dont ses sens et sa conscience lui rendent témoignage, et dont son esprit peut pénétrer la raison : voilà, pour l'homme, ce que c'est que philosopher, et tout ce qui se laisse saisir à lui par les yeux du corps et de l'esprit est matière de philosophie. Quant à la nature intime des choses, à ce je ne sais quoi dont la métaphysique ne peut pas s'empêcher de parler, et qu'elle imagine ou conçoit après avoir fait abstraction de la phénoménalité des choses et de leur raison, si ce résidu n'est pas un néant pur, nous n'en avons que faire; il n'intéresse ni notre sensibilité, ni notre intelligence, il n'a pas même en lui de quoi exciter notre curiosité.

Eh bien, en quoi tout cela dépasse-t-il la portée du vulgaire? Tous tant que nous sommes, ne faisons-nous pas incessamment, et sans le savoir, de la philosophie, comme le bon M. Jourdain faisait de la prose? Quel est l'homme qui, dans les affaires de ce monde, se soucie d'autre chose que de ce qui intéresse son esprit, son cœur ou ses sens? Pour faire de nous des philosophes consommés, il ne s'agit que de nous rendre plus attentifs à ce que nous faisons, sentons et disons : cela est-il si difficile? Quant aux contemplatifs, à ceux qui ont voulu voir au delà de la raison

des choses et philosopher sur la nature même, ils ont fini par se mettre hors la nature et hors la raison ; ce sont les aliénés de le philosophie.

§ III. — De la qualité de l'esprit philosophique.

Mais voici bien une autre affaire! il s'agit de savoir si la philosophie, dont on disait d'abord le peuple incapable, ne va pas, par sa pratique même, créer l'inégalité parmi les hommes. Que conclure là-dessus de notre définition?

Puisque la philosophie est la recherche, et, autant que faire se peut, la découverte de la raison des choses, il est clair que, pour bien philosopher, la première condition, la plus nécessaire, est de bien regarder les choses ; de les considérer successivement dans toutes leurs parties et sous toutes leurs faces, sans se permettre de vues d'ensemble avant de s'être assuré des détails. C'est le précepte de Bacon et de Descartes, les deux pères de la philosophie moderne. Ne dirait-on pas qu'en l'énonçant, ils songeaient surtout au peuple? La philosophie est toute dans l'observation, interne et externe : à cette règle point d'exception.

Le philosophe, c'est à dire l'homme qui cherche, qui ne sait pas encore, peut se comparer à un navigateur chargé de lever le plan d'une île, et qui, pour remplir sa mission, ne pouvant, du haut de l'atmosphère, prendre une photographie du pays, est obligé de suivre avec attention, et de transporter les unes après les autres sur le papier, avec exactitude, toutes les sinuosités et anfractuosités de la côte. La circumnavigation terminée, et le relevé des observations fini, le géographe aura obtenu une représentation aussi fidèle que possible de l'île, dans ses parties et son ensemble : ce qu'il n'eût jamais pu faire, si, se tenant à distance, il se fût borné à dessiner des points de vue et des paysages.

Le philosophe peut encore se comparer à un voyageur qui, après avoir parcouru en tous sens une vaste plaine, reconnu et visité les bois, les champs, les prés, le vignoble, les habitations, etc., s'élèverait ensuite sur la montagne. A mesure qu'il opérerait son ascension, les objets repasseraient sous ses yeux dans un panorama général, qui achè-

verait de lui faire comprendre ce dont il n'aurait reçu qu'une idée incomplète, par l'inspection des détails.

Ainsi, le philosophe doit côtoyer les faits et s'y référer sans cesse, diviser sa matière, faire des dénombrements complets et des descriptions exactes; aller des notions simples aux formules les plus compréhensives; contrôler les uns par les autres les vues d'ensemble et les aperçus de détail; enfin, là où l'observation immédiate devient impossible, se montrer sobre de conjectures, circonspect dans les probabilités, se défier des analogies, et ne juger qu'avec timidité, et toujours sous réserve, des choses lointaines par les proches, des invisibles par les visibles. — Sous ces rapports, serait-ce trop dire que l'homme de pratique est plus près de la vérité, moins sujet à l'illusion et à l'erreur que le spéculatif? Le contact habituel des choses préserve de la fantaisie et des vains systèmes : si le *praticien* brille peu par l'invention, il court moins risque aussi de se fourvoyer, et perd rarement pour attendre. *Qui travaille prie*, dit un vieux proverbe. Ne pouvons-nous dire encore : Qui travaille, pour peu qu'il apporte d'attention à son travail, philosophe?

C'est seulement en suivant cette méthode d'observation scrupuleuse et lentement ascensionnelle, que le philosophe pourra se flatter de parvenir au sommet de la philosophie, à la science, dont la condition est double, certitude et synthèse. Que ces mots n'effraient personne : ici encore la philosophie la plus transcendante n'a rien qui ne soit à la mesure et à la portée du peuple.

Un homme, en effet, peut avoir vu plus de choses que le commun de ses semblables; il peut les avoir vues plus en détail et plus près; il peut ensuite les considérer de plus haut et dans un ensemble plus vaste : question de *quantité*, qui n'influe en rien sur la QUALITÉ de la connaissance, n'ajoute point à la certitude, par conséquent n'augmente point la valeur de l'esprit. Ceci est d'une extrême importance pour la détermination du droit personnel, constitutif de la société : qu'on me permette d'éclaircir ma pensée par des exemples.

2 multiplié par 2 égale 4 : voilà qui est, pour tout le monde, d'une parfaite certitude. Mais 27 multiplié par 23 combien donne-t-il? Ici, plus d'un ignorant hésitera, et

s'il n'a pas appris à calculer par chiffres, il faudra un long temps pour trouver la solution, surtout pour oser en répondre. Je prends donc la plume, et faisant la multiplication, je réponds que le produit demandé est 621. Or, connaissant si facilement le produit de 27 par 23, et pouvant avec la même promptitude et sûreté faire la multiplication de tous les nombres possibles par tous les nombres possibles, je suis plus savant évidemment que celui dont la capacité arithmologique s'arrêterait à l'opération élémentaire $2 \times 2 = 4$. Suis-je pour cela plus certain? En aucune façon. La quantité du savoir, je le répète, n'ajoute rien à la qualité philosophique du savoir : c'est en vertu de ce principe, et d'un autre tout à tait semblable dont nous parlerons ci-après, que la loi française, sortie de la Révolution de 89, nous a déclarés tous égaux devant la loi. Entre deux citoyens, entre deux hommes, il peut y avoir inégalité de savoir acquis, de travail effectif, de services rendus; il n'y a pas inégalité de qualité dans la raison : tel est, en France, le fondement du droit personnel, telle est la base de notre démocratie. L'ancien régime ne raisonnait pas de même : est-il clair à présent que la philosophie est le legs du peuple?

De même pour la puissance compréhensive de l'esprit. 2 multiplié par 2 produit 4, et 2 ajouté à 2 donne encore 4 : d'un côté le *produit*, de l'autre la *somme* sont égaux. Pour peu que l'ignorant à qui l'on en fera la remarque y réfléchisse, il se dira que l'addition et la multiplication, bien qu'elles partent de deux points de vue différents et procèdent de deux manières différentes, se résolvent, dans ce cas particulier, en une opération identique. En faisant un nouvel effort, cet ignorant comprendra encore que 2 ôté de 4 ou 4 divisé par 2, il reste toujours 2, en sorte que la soustraction et la division se résolvent encore, dans ce cas particulier, en une seule et même opération. Tout cela l'intéressera, l'étonnera peut-être : il aura dans la mesure de 2 à 4, une vue synthétique des choses. Mais l'arithméticien en sait bien davantage, et sa synthèse est incomparablement plus compréhensive. Il sait que dès qu'on opère sur des nombres supérieurs à 2, les résultats ne peuvent plus être les mêmes; que la multiplication est une addition abrégée, et la division une soustraction aussi abrégée; que

de plus, la soustraction est l'inverse de l'addition, et la division l'inverse de la multiplication; en résumé, que toutes ces opérations, et d'autres encore plus difficiles qui s'en déduisent, se ramènent à l'art de composer et de décomposer la série des nombres. A-t-il pour cela le droit de se croire supérieur à l'autre, en nature et dignité? Non certes : toute la différence est que l'un a appris plus que l'autre; mais la raison est la même chez tous deux, et c'est pour cela que le législateur, révolutionnaire et philosophe tout à la fois, a décidé qu'il ne serait fait entre eux aucune acception de personne. C'est pour cela, enfin, que la civilisation moderne tend invinciblement à la démocratie : là où règne la philosophie, où par conséquent l'identité de la raison philosophique est reconnue, la distinction des classes, la hiérarchie d'église et d'état, est impossible.

On peut faire des raisonnements analogues sur tous les genres de connaissances, et toujours on arrivera à cette conclusion décisive, que, pour quiconque *sait*, la certitude est de même qualité et degré, nonobstant l'étendue du savoir; de même, pour quiconque saisit le rapport de plusieurs objets ou de plusieurs idées, la synthèse est aussi de même qualité et forme, nonobstant la multitude des rapports saisis. Dans aucun cas, il n'y a lieu de distinguer entre la raison du peuple et la raison du philosophe.

§ IV. — Origine des idées.

Ici est la grande tentation, je devrais dire la grande conspiration des philosophes; ici est aussi leur châtiment.

Ce principe si lumineux, si simple, que pour connaître la raison des choses, il faut de toute nécessité les avoir vues, n'a pas toujours été, le croirait-on? admis en philosophie. Sans parler de ceux, en fort grand nombre, qui aspiraient à sonder la nature des choses, il s'est rencontré de profonds génies qui se sont demandé si l'esprit humain, si subtil et si vaste, ne pouvait pas, par une méditation concentrée sur lui-même; arriver à cette intelligence de la raison des choses, laquelle n'est, après tout, que l'intelligence des lois de l'esprit; si l'homme qui pense avait tant besoin, pour s'instruire, de compulser une nature qui ne

pense pas; si une âme créée à l'image de Dieu, l'ordonnateur souverain, ne possédait pas, en vertu de son origine divine, et antérieurement à sa communication avec le monde, les idées des choses, et si véritablement elle avait besoin du contrôle des phénomènes pour en retrouver les idées, c'est à dire les exemplaires éternels. Je pense, donc je sais, *cogito, ergo cognosco;* tel est le principe de ces archi-spiritualistes philosophes. Jamais cerveau sorti des rangs du peuple n'eût conçu une pareille chimère. Quelques-uns interprétant à leur manière le dogme hyperphysique de la création, sont allés jusqu'à prétendre que les réalités extérieures sont des produits de la pensée pure, le monde une expression de l'esprit, en sorte qu'il suffisait d'avoir la pleine possession de l'Idée, innée dans notre âme, mais plus ou moins obscurcie, pour avoir, sans plus ample informé, la raison et saisir jusqu'à la nature de l'univers!

Cette manière de philosopher, qui dispenserait de toute observation et expérience, si elle eût été justifiée par le moindre succès, serait, il faut l'avouer, fort attrayante et on ne peut plus commode. Le philosophe ne serait plus ce laborieux explorateur, gagnant le pain de son âme à la sueur de son visage, toujours exposé à l'erreur par l'omission du moindre détail, n'arrivant qu'à une compréhension restreinte, n'obtenant souvent, au lieu de certitude, que des probabilités, et parfois s'éteignant dans le doute, après avoir vécu dans l'affliction d'esprit. Ce serait un voyant, un thaumaturge, un émule de la Divinité, disposant en souverain de la pensée, pour ne pas dire de la puissance créatrice, et lisant couramment les mystères du Ciel, de la Terre et de l'Humanité, au foyer de la pensée divine. L'ambition, comme on voit, n'a jamais fait défaut aux philosophes.

D'où pouvait venir cette présomption titanique?

De bonne heure on avait confusément senti, ce que la philosophie observatrice éclaircit plus tard, que, dans la formation des idées, la perception des phénomènes ne rend pas raison de tout; que l'entendement, par la constitution qui lui est propre, y joue un rôle; que l'âme n'est pas exclusivement passive dans ses conceptions, mais qu'en recevant les images ou impressions du dehors elle

réagit sur elles et en fait sortir les idées; en sorte que, pour moitié sinon pour le tout, le dégagement des idées, ou la découverte de la vérité dans les choses, appartient à l'esprit.

Il y avait donc, se disait-on, dans l'âme comme des moules d'idées, des idées archétypes, antérieures à toute observation des phénomènes : quelles étaient ces idées? Pouvait-on les reconnaître, parmi la multitude de celles, plus ou moins empiriques, que l'entendement frappait de son estampille? Comment distinguer le patrimoine de l'esprit de ses acquisitions? Si quelque chose, dans le savoir, lui appartenait en propre, pourquoi pas tout? N'était-on pas en droit de supposer que si l'esprit, possédant les principes innés des choses, ne marchait dans la science qu'à l'aide d'une observation pénible, c'était l'effet de l'union hétéroclite de l'âme et du corps, union dans laquelle la substance éthérée, offusquée par la matière, avait perdu la plus grande partie de sa science et de sa pénétration, ne gardant souvenir que des principes fondamentaux qui formaient son armature et sa propriété?... D'autres attribuaient l'obscurcissement de l'intelligence au péché originel. L'homme, pour avoir voulu goûter, contre l'ordre exprès de Dieu, le fruit de la science, se serait, selon eux, aveuglé. Tous du reste de se persuader qu'avec une bonne discipline mentale et le secours de l'Esprit de lumière, on pouvait restituer l'âme humaine dans la jouissance de ses hautes et immortelles prérogatives, lui faire produire la science sans aucune imbibition de l'expérience, par la seule énergie de sa nature, et en vertu de l'axiome déjà cité : Je suis fille de Dieu, je pense, donc je sais...

Qu'y avait-il au fond de tout cela? Une pensée diabolique de domination : car il ne faut pas s'y tromper, le privilége de savoir et l'orgueil du génie sont les plus implacables ennemis de l'égalité. Maintenant une chose est avérée : la science humaine ne s'est pas enrichie du plus petit lambeau de fait ou d'idée par ce procédé exclusivement pneumatique. Rien n'y a servi : ni métaphysique, ni dialectique, ni théorie de l'absolu, ni révélation, ni possession, ni extase, ni magnétisme, ni magie, ni théurgie, ni catalepsie, ni ventriloquie, ni pierre philosophale, ni tables tournantes. Tout ce que nous savons, nous l'avons

invariablement appris, et les mystiques, les illuminés, les somnambules, les esprits mêmes qui leur parlent, l'ont appris à leur tour par les moyens connus, observation, expérience, réflexion, calcul, analyse et synthèse : Dieu, sans doute, jaloux de son œuvre, voulant maintenir le décret qu'il avait porté, savoir, que nous ne verrions rien des yeux de l'esprit que par l'intermédiaire des yeux du corps, et que tout ce que nous aurions la prétention de percevoir par d'autres voies serait erreur et mystification du malin. Il n'y a point de science occulte, point de philosophie transcendante, point d'âmes privilégiées, point de génies divinatoires, point de *mediums* entre la sagesse infinie et le sens commun des mortels. La sorcellerie et la magie, jadis poursuivies par les parlements, se sont dissipées au flambeau de la philosophie expérimentale; la science du ciel n'a commencé d'exister que du jour où les Copernic, les Galilée, les Newton, eurent dit un éternel adieu à l'astrologie. La métaphysique de l'idéal n'a rien appris à Fichte, à Schelling, à Hégel : quand ces hommes, dont la philosophie s'honore à bon droit, s'imaginaient déduire l'*à priori*, ils ne faisaient, à leur insu, que synthétiser l'expérience. En philosophant de plus haut que leurs devanciers, ils ont élargi les cadres de la science : l'absolu, par lui-même, n'a rien produit; traduit en police correctionnelle, il a été sifflé comme escroc. Dans la morale, le mysticisme, le quiétisme et l'ascétisme ont abouti aux plus dégoûtantes turpitudes. Le Christ lui-même, Verbe fait chair, n'a rien enseigné de nouveau à la conscience; et la théologie tout entière, patiemment étudiée, s'est trouvée, en dernier résultat, convaincue par son propre aveu de n'être autre chose qu'une fantasmagorie de l'âme humaine, de ses opérations et de ses puissances, la liberté, la justice, l'amour, la science, le progrès.

Bon gré mal gré il faut s'en tenir à la méthode vulgaire, confesser de cœur et de bouche la démocratie des intelligences; et puisqu'il s'agit en ce moment de l'origine et de la formation de nos idées, demander la raison des idées, comme de tout le reste, à l'observation et à l'analyse.

§ V. — Que la métaphysique est du ressort de l'instruction primaire.

La définition de la philosophie implique dans ses termes : 1° quelqu'un qui cherche, observe, analyse, synthétise, découvre, et qu'on nomme le *Sujet* ou *Moi;* 2° quelque chose qui est observé, analysé, dont on cherche la raison, et qui s'appelle l'*Objet* ou *Non-moi*.

Le premier, l'observateur, sujet, moi, ou esprit, est actif; le second, la chose observée, objet, non-moi, ou phénomène, est passif. Ne nous effrayons pas des mots : cela veut dire que l'un est l'artisan de l'idée, et que l'autre en fournit la matière. Point de statue sans statuaire, cela est bien simple, n'est-il pas vrai? Mais point de statue non plus sans marbre : cela est tout aussi évident. Or, il en est ainsi des idées. Supprimez l'un ou l'autre de ces deux principes, le sujet et l'objet, plus d'idée qui se forme, plus de savoir possible. La philosophie s'évanouit. Supprimez le statuaire ou le bloc de marbre, vous n'aurez point de statue. Toute production artistique ou industrielle en est là. Otez l'ouvrier, vous resterez éternellement avec votre matière première; ôtez à l'ouvrier ses matériaux, et dites-lui de produire quoi que ce soit par sa pensée seule, il croira que vous vous moquez de lui.

Toutefois, dans ce concours, ou cette opposition, du sujet et de l'objet, de l'esprit et des choses, on demande à savoir d'une manière plus précise quel est le rôle de chacun; en quoi consiste l'action de l'esprit, de quelle espèce sont les matériaux qu'il met en œuvre.

L'esprit ou le moi est, du moins il se comporte, partant il s'affirme comme nature simple et indivisible, conséquemment comme ce qu'il y a de plus pénétrant et de plus impénétrable, de plus actif et de moins corruptible, de plus prompt et de moins sujet à changement. Les choses, au contraire, apparaissent étendues et composées, par conséquent divisibles, successives, variables, pénétrables, sujettes à dissolution, susceptibles de plus et de moins dans toutes leurs qualités et propriétés.

Comment l'esprit, mis en rapport avec les objets extérieurs par l'intermédiaire des sens, aperçoit une nature si

différente de la sienne, c'est ce qui semble au premier abord inexplicable. Le simple peut-il voir le composé? Cela répugne. En y réfléchissant toutefois, on reconnaît que c'est précisément cette différence de nature qui rend les objets perceptibles à l'esprit, et les lui soumet. Car il les voit, remarquons-le bien, non dans leur substance, qu'il ne peut concevoir autrement que comme simple (atomistique), à l'instar de lui-même, et qui par conséquent lui échappe; il les voit dans leur composition et leurs différences. L'intuition de l'esprit, son action sur les objets, tiennent ainsi à deux causes : par son acuité, il les divise et les différencie à l'infini; puis, par sa simplicité, il ramène toutes ces diversités à l'unité. Ce que l'esprit voit dans les choses, ce sont leurs différences, espèces, séries et groupes, en un mot leur *raison*, et c'est parce qu'il est esprit, parce qu'il est simple dans son essence, qu'il voit tout cela. Ce que l'esprit ne saurait découvrir, c'est la nature ou l'en soi des choses, parce que cette nature, dépouillée de ses différences, de son unité de composition, etc., devient alors comme l'esprit lui-même, quelque chose de simple, d'amorphe, d'inaccessible, d'invisible.

La conséquence de tout ceci est facile à saisir. L'esprit mis en présence des choses, le moi en communication avec le non-moi, en reçoit des impressions et des images; il saisit des différences, des variations, des analogies, des groupes, des genres, des espèces : tout cela est le fruit de sa première aperception. Mais l'esprit ne s'arrête point là; et la représentation des choses ne serait pas complète dans sa pensée, elle manquerait de fond et de perspective, si l'esprit n'y ajoutait du sien encore quelque chose.

En voyant donc cette diversité infinie des choses, diversité telle, que chaque chose semble se dénoncer elle-même comme ayant pu être tout autre qu'elle n'est, l'esprit, qui se sent un, à l'inverse des choses, conçoit l'*Un*, l'*Identique*, l'*Immuable*, lequel ne se découvre nulle part;

En observant la contingence des phénomènes, l'esprit conçoit le *Nécessaire*, qu'il ne trouve pas davantage : heureux, s'il ne s'avise pas de l'adorer sous le nom de *Destin!*

En prenant les dimensions comparatives des objets et fixant leurs limites, il conçoit l'*Infini*, qui n'a rien non plus de réel;

En suivant, dans sa conscience, les révolutions du temps, et mesurant la durée des existences, il conçoit l'*Eternel*, qui ne se peut dire d'aucune personne ni d'aucune chose;

En reconnaissant l'indépendance mutuelle des créatures, il se conçoit lui-même comme supérieur aux créatures, et il affirme son *Libre Arbitre* et sa *Souveraineté*, dont rien encore ne peut lui donner le modèle;

En voyant le mouvement, il conçoit l'*Inertie*, une hypothèse sans réalité; — en calculant la vitesse, il conçoit la *Force*, qu'il ne saisit jamais;

En constatant l'action des êtres les uns sur les autres, il conçoit la *Cause*, dans laquelle l'analyse ne lui fait saisir qu'une contradiction;

En comparant les facultés des uns aux propriétés des autres, il conçoit la *Vie*, l'*Intelligence*, l'*Ame;* et par opposition, la *Matière*, la *Mort*, le *Néant :* des abstractions ou des fictions? il n'en sait rien;

En classant et groupant les créatures selon leurs genres et espèces, il conçoit l'*Universel*, supérieur à toute collectivité;

En calculant les rapports des choses, il conçoit la *Loi*, dont la notion lui donne immédiatement celle d'un *Ordre du monde*, bien que dans le monde il y ait lutte partout, et conséquemment autant de désordre que d'ordre;

Enfin, en réprouvant, selon la pureté de son essence, tout ce qui lui paraît hors de proportion, petit, mesquin, monstrueux, discordant et difforme, il conçoit le *Beau* et le *Sublime*, en un mot l'*Idéal*, qu'il est condamné à poursuivre toujours, sans en jouir jamais.

Toutes ces conceptions de l'esprit, fameuses dans l'Ecole sous le nom de *catégories*, sont indispensables pour la compréhension des choses; le raisonnement est impossible sans elles : cependant elles ne résultent pas de la sensation, puisque, comme on voit, elles dépassent la sensation, l'image perçue, de toute la distance du fini à l'infini. Ce qu'elles tiennent de la sensation, se sont les points de vue divers qui ont servi à les former antithétiquement; point de vue de la diversité, point de vue de la contingence, point de vue de la limite, etc. A cela près, les catégories ou conceptions de la raison rentrent toutes les unes dans les autres, elles sont adéquates les unes aux autres et

s'impliquent mutuellement, puisque toutes se rapportent invariablement, non aux choses, mais à l'essence de l'esprit qui est un et incorruptible.....

La formation des catégories ou idées, conçues par l'esprit en dehors de l'expérience mais à l'occasion de l'expérience, leur collection et classement, forment ce qu'on appelle la *métaphysique.* Elle est tout entière dans la grammaire, et son enseignement appartient aux maîtres d'école.

De la manière dont se forment les catégories, et de leur emploi dans le langage et dans les sciences, il résulte que, comme signes analytiques ou synthétiques, elles sont la condition *sine quâ non* de la parole et du savoir, qu'elles forment l'instrumentation de l'intelligence, mais que, seules, elles sont stériles, et conséquemment que la métaphysique, excluant, par nature et destination, tout positivisme, ne peut jamais devenir une science.

Toute science est essentiellement métaphysique, puisque toute science généralise et distingue. Tout homme qui sait, si peu qu'il sache, tout homme qui parle, pourvu qu'il se comprenne, est métaphysicien; de même que tout homme qui cherche la raison des choses est philosophe. La métaphysique est la première chose que pensent les enfants et les sauvages : on peut même dire que dans l'esprit de tout homme, la métaphysique est en proportion inverse de la science.

Par quel fanatisme de l'abstraction un homme peut-il donc se dire exclusivement métaphysicien, et comment, dans un siècle savant et positif, existe-t-il encore des professeurs de philosophie pure, des gens qui enseignent à la jeunesse à philosopher en dehors de toute science, de tout art, de toute littérature et de toute industrie, des gens, en un mot, faisant métier, le plus consciencieusement du monde, de vendre l'absolu?

Celui qui aura une fois compris la théorie de la formation des idées, et qui se sera bien rendu compte de ces trois points capitaux : 1° l'intervention de deux agents, le sujet et l'objet, dans la formation de la connaissance; 2° la différence de leurs rôles, résultant de la différence de leurs natures; 3° la distinction des idées en deux espèces, idées sensibles, données immédiatement par les objets, et idées

extra-sensibles, ou métaphysiques, résultant de l'action de l'esprit sollicité par la contemplation du dehors; celui-là, disons-nous, peut se vanter d'avoir franchi le pas le plus difficile de la philosophie. Il est affranchi du fatalisme et de la superstition. Il sait que toutes ses idées sont nécessairement postérieures à l'expérience des choses, aussi bien les idées métaphysiques que les idées sensibles; il restera inébranlablement et à jamais convaincu que, de même que l'adoration, la prophétie, le don des langues et des miracles, le somnambulisme, l'idéalisme subjectif, objectif ou absolu, et toutes les pratiques du grand œuvre, n'ont jamais produit à l'humanité indigente une once de pain, créé ni souliers, ni chapeaux, ni chemises; de même ils n'ont pas ajouté un *iota* à la connaissance. Et il conclura avec le grand philosophe Martin, dans *Candide :* " Il faut cultiver notre jardin. „ Le jardin du philosophe, c'est le spectacle de l'Univers. Vérifiez sans cesse vos observations; mettez de l'ordre dans vos idées; soignez vos analyses, vos récapitulations, vos conclusions; soyez sobres de conjectures et d'hypothèses; méfiez-vous des probabilités et surtout des autorités; ne croyez sur parole âme qui vive, et servez-vous de l'idéal comme d'un moyen de construction scientifique et de contrôle, mais ne l'adorez pas. Ceux qui, dans tous les temps, ont prétendu dégager la science de tout empirisme et élever l'édifice de la philosophie sur les idées métaphysiques seules, n'ont réussi qu'à se faire les plagiaires de l'ancienne théologie. Leurs contrefaçons sont retombées sur leurs têtes; leur transcendantalisme a entraîné dans sa ruine le surnaturel auquel de tout temps avaient cru les peuples, et ils ont achevé de perdre ce qu'ils voulaient sauver. Souvenez-vous, enfin, qu'il n'y a pas plus de science innée ou révélée que de priviléges innés ou de richesse tombée du ciel; et que, comme tout bien-être doit s'obtenir par le travail, à peine de vol, de même toute connaissance doit être le fruit de l'étude, à peine de faux.

§ VI. — **Que la philosophie doit être essentiellement pratique.**

On se tromperait gravement si l'on s'imaginait que la philosophie, parce qu'elle se définit la *Recherche de la*

raison des choses, n'est à autre fin que de nous faire découvrir cette raison, et que son objet est exclusivement spéculatif. Déjà, en montrant que ces conditions sont celles du sens commun, sa certitude la même pour tous, ses conceptions les plus élevées de même forme et qualité que ses propositions les plus élémentaires, nous avons eu occasion de relever son caractère éminemment positif, son esprit égalitaire, sa tendance démocratique et antimystique. C'est la philosophie, avons-nous dit, qui a fait la révolution française, en déduisant, de sa propre et pure essence, le principe de l'égalité civile et politique. Puis, nous avons confirmé cette donnée en ruinant par la base toutes les prétentions de la transcendance, et prouvant qu'en fait et en droit il n'y a rien pour l'esprit en dehors de l'observation, rien par conséquent à quoi ne puisse prétendre, par la vertu du simple bon sens, le commun des mortels.

La logique, c'est à dire la philosophie elle-même, exige davantage.

Dans la vie ordinaire, qui est celle de l'immense majorité et qui forme les trois quarts de la vie du philosophe, la connaissance des choses n'a de prix qu'autant qu'elle est utile; et la nature, notre grande institutrice, a été de cet avis, en nous donnant l'intelligence comme la lumière de nos actions et l'instrument de notre félicité.

La philosophie, en un mot, est essentiellement utilitaire, quoi qu'on ait dit : c'est la sacrifier que d'en faire un exercice de pure curiosité. A cet égard, le témoignage universel a jugé sans appel. Le peuple, éminemment pratique, demandait à quoi servirait toute cette philosophie, et la manière d'en faire usage : et comme on lui répondait, avec Schelling, que la philosophie existe par elle-même et pour elle-même; que ce serait faire injure à sa dignité que de lui chercher un emploi, le peuple s'est moqué des philosophes, et tout le monde a fait comme le peuple. Philosopher pour philosopher, est une idée qui n'entrera jamais dans un esprit sain. Pareille prétention pouvait paraître excusable chez des philosophes qui cherchaient la raison des choses dans l'innéité du génie, chez des illuminés en communication avec les esprits. Mais depuis qu'il est prouvé que toute cette transcendance n'est qu'une calebasse, et que le philosophe a été déclaré sujet du sens com-

mun, serviteur, comme tout le monde, de la raison pratique et empirique, il faut bien que la philosophie s'humanise, et, à peine de n'être jamais rien, qu'elle se fasse *démocratique et sociale.* Or, qu'y a-t-il de plus utilitaire que la démocratie?

La religion, qui certes était d'une bien autre naissance que la philosophie, ne le prenait pas de si haut avec notre pauvre humanité. Elle se faisait toute à tous; elle nous était donnée, par grâce d'en haut, pour nous relever du péché et de la misère, nous apprendre nos devoirs et nos droits, nous donner une règle de conduite pour la vie, nous éclairer sur notre origine et notre destinée, et nous préparer une félicité éternelle. La religion répondait, à sa manière, sur toutes les questions que pouvaient lui adresser nos consciences et nos cœurs. Elle nous donnait des règles pour la conduite de nos intérêts; elle ne dédaignait même pas de s'expliquer avec nous sur les commencements du monde, le principe des choses, l'époque de la création, l'âge du genre humain, etc. Elle ne laissait en dehors de son enseignement, elle ne livrait à nos disputes, que les choses dont la connaissance n'était pas d'une utilité immédiate à notre perfectionnement moral et à notre salut éternel.

La philosophie fera-t-elle moins que la religion? C'est elle-même qui a pris soin de démolir ces vénérables croyances : n'aurait-elle eu d'autre mission que d'opérer en nous le vide?

Poser ainsi la question, c'est y répondre. Non, la philosophie ne peut pas se réduire à une kaléidoscopie de l'esprit sans application pratique; sa destination est de nous servir, et si la critique qu'elle s'est permise de la religion est juste, le service qui lui incombe auprès de nous, à la place de la religion, est déterminé d'avance par cette critique même. Au dogme antique la philosophie doit substituer une doctrine nouvelle, avec cette seule différence que le premier était de foi et s'imposait d'autorité, tandis que la seconde doit être de science, et s'imposer par démonstration.

Sous l'empire de la religion, l'homme trouvait tout simple de s'en rapporter à la parole de Dieu; fort de cette garantie, il se reposait en pleine sécurité. Maintenant que,

grâce à la raison philosophique, la parole prétendue divine est devenue douteuse, et la garantie céleste sujette elle-même à caution, que reste-t-il, sinon que l'homme trouve en lui-même la règle de ses actions et la garantie de ses jugements? C'est ce que les anciens philosophes avaient fort bien compris, et qu'ils cherchèrent si longtemps, sous le nom de *criterium* de certitude.

Ainsi le but de la philosophie est d'apprendre à l'homme à penser par lui-même, à raisonner avec méthode, à se faire des idées justes des choses, à formuler la vérité en jugements réguliers, le tout afin de diriger sa vie, de mériter par sa conduite l'estime de ses semblables et la sienne, et de s'assurer, avec la paix du cœur, le bien-être du corps et la sécurité de l'esprit.

Le critère de la philosophie, déduit de son utilité pratique, est donc en quelque sorte double : relativement à la raison des choses, qu'il nous importe de connaître telle qu'elle est en elle-même, et relativement à notre propre raison, qui est la loi de notre perfectionnement et de notre félicité.

Un principe de garantie pour nos idées;

Une règle pour nos actions;

Comme conséquence de ce double critère et de l'accord de notre raison pratique avec notre raison spéculative, une synthèse de toutes nos connaissances et une conception suffisante de l'économie du monde et de notre destinée : voilà ce que nous doit la philosophie.

Mais où le trouver ce criterium? Autant la philosophie s'est montrée impuissante à découvrir la plus mince vérité à l'aide des notions métaphysiques seules, autant elle a été jusqu'à présent malheureuse à établir un principe qui, servant tout à la fois d'instrument critique et de règle d'action, donnerait en outre le plan de l'édifice scientifique et social, et par suite nous éclairerait sur le système de l'univers.

En ce qui concerne la règle du jugement, on s'est servi, à défaut d'un instrument authentique, et l'on se sert encore de différents principes, choisis arbitrairement parmi les axiomes qu'on suppose les plus capables de répondre au vœu de la philosophie. Tel est, par exemple, le principe de la *contradiction*, en vertu duquel le oui et le non ne

peuvent être affirmés simultanément, et au même point de vue, d'une même chose. C'est le principe qui régit les mathématiques. Mais ce principe, qui au premier abord paraît si sûr, tant qu'on opère sur des quantités définies, a été jugé insuffisant vis-à-vis des sophistes qui s'en sont eux-mêmes prévalus pour soutenir que tout est vrai et que tout est faux, tant dans l'ordre ontologique que dans l'ordre moral, attendu que, dans les questions fondamentales, desquelles dépend la certitude de toutes les autres, on peut affirmer simultanément, avec une probabilité égale, le oui et le non... L'absence d'un principe supérieur, embrassant tout le contenu de l'esprit, paraît s'être fait sentir jusque dans les hautes mathématiques, dont on a justement critiqué le style, les définitions et les théories, bien qu'on n'en puisse contester, en fait, les résultats. De guerre lasse, on a imaginé de dire, après Descartes, que la garantie de nos jugements. c'est l'*évidence!* Et qu'est-ce qui fait qu'une chose paraît évidente?...

En ce qui touche la règle des actions, les philosophes ne se sont pas même donné la peine de rien essayer. Tous sont revenus, par quelque détour, à l'idée religieuse, comme si la philosophie et la théologie avaient justement ceci de commun, que *la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse.* On a même dit, et l'on répète tous les jours, qu'un peu du philosophie éloigne de la religion, mais que beaucoup de philosophie y ramène, d'où il faut conclure que ce n'est vraiment pas la peine de philosopher. Si quelques aventuriers de la pensée libre ont abandonné la route battue, ils se sont perdus dans les fondrières de l'égoïsme.

Enfin, quant à l'unité des sciences, le désarroi est encore plus sensible. Chaque philosophe a bâti son système, quitte à la critique à montrer ensuite que ce système était une œuvre de marqueterie. C'est ainsi que, selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses; suivant d'autres, c'est l'air ou le feu; suivant Démocrite, les atomes. La philosophie, comme la langue, est matérialiste dans ses commencements : mais ce n'est pas là qu'est le danger; elle n'ira que trop loin dans l'idéal. Plus tard, en effet, on a invoqué tour à tour, comme principe des choses, l'amour, les nombres, l'idée; et la philosophie, d'abs-

traction en abstraction, a fini par brûler la matière qu'elle avait d'abord adorée, adorer l'esprit qu'elle n'avait fait qu'entrevoir, et tomber dans une superstition désespérée. C'est alors qu'est né l'*éclectisme*, dont la signification est qu'il n'existe, ni pour le monde, ni pour la pensée de constitution unitaire ; qu'en conséquence il n'y a que des certitudes spécifiques, relatives, entre lesquelles le sage doit savoir choisir, donnant, selon les circonstances, satisfaction à tous les principes, mais ne se laissant maîtriser par aucun, et réservant toujours sa liberté de jugement. L'éclectisme, qu'on a tant critiqué de nos jours, n'a pas encore reçu sa véritable définition : c'est le polythéisme.

En ce moment, il en est de la philosophie comme de la conscience publique : elle est démoralisée. L'éclectisme en philosophie, de même que le doctrinarisme en politique, le *laissez faire, laissez passer* en économie, l'amour libre dans la famille : c'est la négation de l'unité, la mort.

Cependant un problème non résolu ne doit pas être réputé un problème insoluble : il est même permis de croire qu'on s'est d'autant plus approché de la solution qu'on l'a cherchée plus longtemps. Aussi l'insuccès de la philosophie sur les questions capitales de la certitude des idées, de la règle des mœurs, et de l'architectonique de la science, ne l'a-t-il pas empêchée d'arriver à des théories dont la généralité croissante et la logique rigoureuse semblent un gage assuré du triomphe. Pourquoi, en effet, si l'homme a la certitude de son existence, n'aurait-il pas du même coup celle de ses observations ? La proposition de Descartes *Je pense, donc je suis*, implique cette conséquence. Pourquoi, si l'intelligence de l'homme est capable d'enchaîner deux idées, de former une dyade, une triade, une tétrade, une série, enfin, et si chaque série aboutit à son moi, pourquoi, disons-nous, n'aspirerait-il pas à construire le système du monde ? Il faut marcher : tout nous y invite. Si la philosophie s'abandonne, c'en est fait du genre humain.

§ VIII. — **Caractères que doit présenter le principe de garantie de nos jugements et la règle de nos actions. — Conversion de la raison spéculative en raison pratique : détermination du criterium.**

Avant de passer outre, nous permettra-t-on de faire remarquer qu'il n'est pas d'artisan qui ne soit parfaitement en état de comprendre ce que se propose le philosophe, puisqu'il n'en est pas un qui, dans l'exercice de sa profession, ne fasse usage d'un ou de plusieurs moyens de justification, de mesure, d'évaluation, de contrôle? L'ouvrier a, pour se diriger dans ses travaux, le mètre, la balance, l'équerre, la règle, l'aplomb, le niveau, le compas, des étalons, des échantillons, des guide-âne, une pierre de touche, etc. Semblablement, il n'est pas d'ouvrier qui ne puisse dire la destination de son œuvre, à quel ensemble de besoins ou d'idées elles se rattache, quelle en doit être l'application, quelles en sont les conditions et qualités, conséquemment quelle en est l'importance dans l'économie générale.

Or, ce que l'artisan fait dans sa spécialité, le philosophe le cherche pour l'universalité des choses : son critère, par conséquent, doit être bien plus élémentaire, puisqu'il doit s'appliquer à tout; sa synthèse bien plus vaste, puisqu'elle doit embrasser tout.

Quel est donc ce mètre auquel doivent se rapporter toutes nos observations, d'après lequel nous jugerons, *à priori*, de l'harmonie ou de la discordance des choses, non pas seulement du rationnel et de l'irrationnel, du beau et du laid, mais, ce qui est plus sérieux et qui nous touche directement, du bien et du mal, du vrai et du faux? En second lieu, sur quelle base, d'après quel plan, en vue de quelle fin, allons-nous élever l'édifice de notre connaissance, de manière que nous puissions dire d'elle ce que Leibnitz disait du monde dont elle doit être l'expression, qu'elle est la meilleure, la plus fidèle, la plus parfaite possible?

Le jour où la philosophie aura répondu à ces deux questions, la philosophie, nous ne disons pas sera faite, puisque, soit comme observation ou investigation, soit comme science acquise, elle n'a pas de limites; mais elle sera

organisée au complet, elle saura ce qu'elle veut, où elle tend, quelles sont ses garanties, quelle est sa mission dans l'humanité et en présence de l'univers. Il ne lui restera plus qu'à marcher en avant, et en toute confiance.

Revenons un peu sur nos pas.

De la définition que nous avons donnée de la philosophie et de l'analyse que nous avons faite de l'observation il est résulté pour nous, 1° que l'idée nous vient originairement, concurremment et *ex æquo*, de deux sources, l'une subjective, qui est le Moi, sujet ou esprit, l'autre objective, qui désigne les objets, le non-moi ou les choses; — 2° qu'en conséquence de cette double origine la philosophie porte sur des *rapports*, ce que nous savions déjà par la définition, et sur rien autre; — 3° enfin, que tout rapport, analysé dans ses éléments, est, comme l'observation qui le fournit, essentiellement dualiste, ce qu'indique aussi l'étymologie du mot *rapport* ou *relation*, retour d'un point à un autre, d'un fait, d'une idée, d'un groupe, etc., à un autre.

Il ressort de là que l'instrument de critique que nous cherchons est de toute nécessité dualiste ou binaire : il ne saurait être triadique, puisqu'il y aurait au dessous de lui des éléments plus simples que lui, des idées qu'il n'expliquerait point, et que d'ailleurs il est aisé de se convaincre par l'analyse que toute triade, trinité ou ternaire n'est que l'abrégé de deux dyades, obtenu par l'identification ou la confusion de deux de leurs termes *.

* La trinité des alexandrins n'était qu'une conception superstitieuse ; celle des chrétiens est un mystère. Les faits ternaires, empruntés à la nature, sont de pur empirisme, auxquels s'opposent, en bien plus grand nombre, des faits binaires, quaternaires, etc, La division fameuse de la nature en trois règnes est incomplète : au dessus du règne *animal*, dans lequel se manifestent la sensibilité, la vie, les affections, l'instinct, et jusqu'à un certain point l'intelligence, il faut ajouter le règne *spirituel*, dont l'humanité seule est le sujet, et qui se distingue par des manifestations inconnues au règne précédent, la parole, la religion, la justice, la logique, la métaphysique, la poésie et l'art, l'industrie, la science, l'échange, la guerre, la politique, le progrès. La formule hégélienne n'est une triade que par le bon plaisir ou l'erreur du maître, qui compte trois termes là où il n'en existe véritablement que deux, et qui n'a pas vu que l'antinomie ne se résout point, mais qu'elle indique une oscil-

Le principe de certitude ne peut pas être non plus simpliste, comme s'il émanait exclusivement du moi ou du non-moi; puisque, ainsi que nous l'avons vu, le sujet, sans un objet qui l'excite, ne pense même pas; et que l'objet, sans la faculté qu'a l'esprit de le diviser, de le différencier et d'en ramener la diversité à l'unité, ne lui enverrait que des images inintelligibles. Les idées métaphysiques elles-mêmes ne peuvent servir de principe à la philosophie, bien qu'elles supposent des aperceptions réalistes. La raison en est que de telles idées, obtenues par l'opposition du moi au non-moi, reflétant sa nature simpliste, sont extra-phénoménales, et par elles-mêmes ne contiennent aucune vérité positive, bien qu'elles soient indispensables à la formation de toute idée et à la construction de toute science.

Tenons donc pour certain, et attachons-nous fortement à cette idée, que ce que les philosophes cherchent sous le nom de criterium de certitude et qui doit servir à la construction de la science ne peut pas être une notion simpliste ou métaphysique; que ce n'est pas davantage une image sensible, représentative d'une réalité pure, puisque ce serait exclure l'esprit de son propre domaine, et lui faire accomplir son œuvre sans qu'il y mît du sien; que ce ne peut pas être, enfin, une formule ternaire, quaternaire, ou d'un nombre supérieur, puisque ce serait prendre la série à la place de son élément.

---

lation ou antagonisme suceptible seulement d'équilibre. A ce seul point de vue, le système de Hégel tout entier serait à refaire. Il en est de même du syllogisme, dans lequel il n'y a aussi que deux propositions, dont l'équation se fait par le rapport des termes semblables, à peu près comme dans les proportions arithmétiques :

Tout HOMME est *mortel;* or *Pierre* est HOMME; donc, etc.

Exprimer la conclusion est ici inutile; il suffit d'écrire correctement les prémisses. Prendre la triade pour une formule de la logique, une loi de la nature et de la raison, surtout pour l'archétype du jugement et le principe organique de la société, c'est nier l'analyse, livrer la philosophie au mysticisme, et la démocratie à l'imbécillité. Il y paraît, du reste, par les fruits. La seule chose qu'on puisse attribuer à l'influence trinitaire est l'ancienne division de la société par castes, *clergé*, *noblesse*, *roture*, division antihumaine, contre laquelle a été faite la Révolution.

Ce principe doit être à la fois subjectif et objectif, formel et réel, intelligible et sensible, indiquer un rapport du moi au non-moi, par conséquent être dualiste, comme l'observation philosophique elle-même.

Mais, du moi au non-moi, et *vice versâ*, il y a une infinité de rapports possibles. Parmi tant d'idées que nous fournit l'observation philosophique, laquelle allons-nous choisir pour servir d'étalon et de mètre aux autres? Laquelle formera la première assise de notre connaissance, le point de départ de notre civilisation, le pivot de notre constitution sociale? car il ne s'agit pas de moins que tout cela.

Jusqu'à présent nous avons considéré le moi et ce qu'on appelle *non-moi* comme deux natures antithétiques, l'une spirituelle, simple, active et pensante; l'autre matérielle, composée et par conséquent divisible, inerte ou passive, et non pensante, servant simplement de point de mire, d'occasion et de matière, aux méditations du moi. Afin de ne pas remuer trop d'idées à la fois, nous nous sommes bornés à la constatation de ce fait élémentaire, intelligible même aux enfants à qui l'on enseigne la grammaire de Lhomond, savoir, que l'observation philosophique implique deux termes ou acteurs, l'un qui observe, l'autre qui est observé. C'est le rapport de l'actif au passif, tel que le montre la conjugaison du verbe dans toutes les langues.

Mais le passif n'exclut pas le réciproque. Ce que nous avons dit du rôle du moi et du non-moi dans la formation de l'idée ne prouve nullement que celui qui observe ne puisse être observé lui-même, et cela précisément par l'être qu'il observait. Locke l'a dit, et personne n'a su lui répondre : Que savons-nous si le non-moi est nécessairement non pensant?... Dans tous les cas, nous savons, à n'en pouvoir douter, que nos observations portent bien souvent sur des moi semblables à nous, mais qui, dans ce cas, et en tant qu'ils nous fournissent des faits, des observations, des impressions, sur lesquelles opère ensuite notre esprit, sont considérés par nous comme des non-moi. Dans l'amour, par exemple, il y a aussi deux acteurs, l'un qui aime, l'autre qui est aimé ; ce qui n'empêche point de renverser la proposition et de dire que la personne qui

aime est aimée de celle qu'elle aime, et que celle qui est aimée aime celle dont elle est aimée. Ce n'est même qu'à ces conditions que l'amour existe dans sa plénitude, et qu'il est de bon aloi. Qui donc encore une fois nous garantit que nous seuls avons la pensée, et, quand nous décrivons cette plante, quand nous analysons cette roche, qu'il n'y a pas en eux quelqu'un qui nous regarde?

On me dit que cela répugne; pourquoi?... que la pensée ne peut résulter que d'une centralisation organique; qu'ainsi, lorsque je regarde ma main, je suis bien sûr que ma main ne me regarde pas, parce que ma main n'est qu'une partie de l'organisme qui produit en moi la pensée, laquelle sert pour tous les membres; qu'il en est de même des plantes et des pierres, qui sont, comme les poils et les os de mon corps, des parties du grand organisme (lequel pense peut-être, s'il ne dort, nous n'en savons rien), mais qui par elles-mêmes ne pensent pas.

Nous y voilà. Les analogies de l'existence nous induisent à supposer que, comme il y a dans l'être organisé un *sensorium* commun, une vie solidaire, une intelligence au service de tous les membres dont elle est la résultante et qui les exprime tous; de même il y a dans la nature une vie universelle, une âme du monde, qui, si elle n'agit point au dehors, à la manière de la nôtre, parce qu'il n'y a pas de dehors pour elle et que tout est en elle, agit au dedans, sur elle-même, au rebours de la nôtre, et qui se manifeste en créant, comme le mollusque crée sa coquille, ce grand organisme dont nous-mêmes faisons partie, pauvres *moi* particuliers que nous sommes!

Ceci n'est qu'une induction, sans doute, une hypothèse, une utopie, que je n'entends nullement donner pour plus qu'elle ne vaut. Si je ne puis jurer que le monde, ce prétendu non-moi, ne pense pas, je ne puis pas jurer non plus qu'il pense : cela dépasse mes moyens d'observation. Tout ce que je puis dire, c'est qu'il y a prodigieusement d'esprit dépensé dans ce non-moi, et que je ne suis pas le seul moi qui l'admire.

Voici donc quelle sera ma conclusion.

Au lieu de chercher la loi de ma philosophie dans un rapport entre moi, qui me considère comme le sommet de l'être, et ce qu'il y a de plus inférieur dans la création et

que je répute non pensant, je la chercherai, cette loi, dans un rapport entre moi et un autre moi qui ne sera pas moi, entre l'homme et l'homme. Car je sais que tout homme, mon semblable, est la manifestation organique d'un esprit, est un moi; je juge également que les animaux, doués de sensibilité, d'instinct, d'intelligence même, quoique à un moindre degré, sont aussi des moi, d'une dignité inférieure, il est vrai, et placés à un plus bas degré sur l'échelle. mais crées d'après un même plan; et comme je ne sais plus alors de démarcation tranchée entre l'animal et la plante, entre celle-ci et le minéral, je me demande si les êtres inorganisés ne sont pas encore des esprits qui dorment, des moi à l'état d'embyron, ou tout au moins les membres d'un moi dont j'ignore la vie et les opérations?

Tout être étant donc censé moi et non-moi, que puis-je faire de mieux, dans cet ambigu ontologique, que de prendre pour point de départ de ma philosophie le rapport, non de moi à moi-même, à la manière de Fichte, comme si je voulais faire l'équation de mon esprit, être simple, indivisible, incompréhensible; mais de moi à un autre moi mon égal et qui n'est pas moi, ce qui constitue une dualité non plus métaphysique ou antinomique, mais une dualité réelle, vivante et souveraine?

En agissant ainsi, je ne cours le risque de faire injure ni grief à personne; j'ai de plus l'avantage, en descendant de l'Humanité vers les choses, de n'en jamais perdre de vue le légitime ensemble; enfin, quelle que soit la différence des natures qui font l'objet de mon exploration, je suis d'autant moins exposé à me tromper, qu'en dernière analyse tout être qui n'est pas égal à moi, est dominé par moi, fait partie de moi, ou bien appartient à d'autres moi mes pareils : en sorte que la loi qui régit les *sujets* entre eux est rationnellement présumée régir aussi les *objets*, puisque sans cela la subordination des uns aux autres serait impossible, et qu'entre la Nature et l'Humanité il y aurait contradiction.

Observons de plus que par cette transaction inattaquable, la philosophie, de spéculative devient tout à fait pratique, ou pour mieux dire que les deux points de vue se confondent : la règle de mes actions et la garantie de mes jugements sont identiques.

Quelle est maintenant cette Idée princesse, à la fois objective et subjective, réelle et formelle, de nature et d'humanité, de spéculation et de sentiment, de logique et d'art, de politique et d'économie; raison pratique et raison pure, qui régit à la fois le monde de la création et le monde de la philosophie, et sur laquelle ils construisent l'un et l'autre; idée enfin qui, dualiste par sa formule, exclut néanmoins toute antériorité et toute supériorité, et embrasse dans sa synthèse le réel et l'idéal?

C'est l'idée de *Droit*, la JUSTICE.

§ VIII. — La Justice, raison universelle des choses. — Science et conscience.

Le peuple, dans son existence laborieuse, encore plus que les philosophes dans leurs spéculations, a besoin d'une gouverne : il lui faut, avons-nous dit, un guide pour sa raison, une règle pour sa conscience, un point de vue supérieur, d'où il embrasse sa connaissance et sa destinée. Tout cela, il le trouvait dans la religion.

Dieu, le Verbe éternel, avait créé l'homme du limon et l'avait animé de son souffle; Dieu lui avait appris à parler; Dieu avait imprimé dans son âme les idées de l'infini, de l'éternel, du juste et de l'idéal; Dieu lui avait enseigné la religion, le culte et les mystères; Dieu lui avait livré les éléments de toutes les sciences, en lui dévoilant l'histoire de la création, en faisant comparaître devant lui les animaux et l'invitant à les nommer, en lui rappelant l'origine commune de tous les peuples et la cause de leur dispersion. C'était Dieu qui avait imposé à l'homme la loi du travail, créé et sanctifié la famille, fondé la société, séparé les Etats, qu'il gouvernait par sa providence. Dieu, enfin, vivant et voyant, principe et fin, tout-puissant, juste et véridique, garantissait à l'homme sa foi, et lui promettait, après un temps d'épreuve sur cette terre, de le récompenser de sa piété par une félicité sans bornes.

La philosophie, qui est la recherche de la raison des choses, en cherchant la raison de Dieu, a perdu Dieu; du même coup la dispersion est entrée dans la connaissance, le doute s'est emparé des âmes, et l'on n'a plus su que

3.

penser de l'origine de l'homme et de sa fin dernière. Mais cet état d'angoisse ne saurait être que passager : la raison nous rendra, dans des conditions meilleures, ce que nous avait donné la révélation ; et si déjà cette légitime espérance n'est remplie, on peut juger, par un simple aperçu de l'état du savoir humain, de ses conditions et de son ensemble, de combien peu il s'en faut qu'elle ne le soit. Serait-ce un mal, après tout, qu'il manquât toujours quelque chose à notre science? Ne suffit-il pas à notre sécurité, à notre dignité, que nous voyions notre richesse intellectuelle s'accroître indéfiniment?

Il s'agit donc de nous assurer que la Justice, dont nous placerons désormais le principe et le foyer en nous-mêmes, remplit, comme principe critique et organique, l'objet de la philosophie, que par conséquent elle peut remplacer pour nous, avec avantage, la religion. Privé du céleste soutien, l'homme se reste. Dira-t-il comme Médée : MOI, moi seul, et c'est assez? La philosophie est pour l'affirmative : elle attend de la certitude de ses principes la justification de ses espérances. Voyons maintenant.

Puisque la philosophie est la recherche de la raison des choses, en comprenant dans le mot *choses* toutes les manifestations de l'être humain ; et puisque, d'après cette définition, toute recherche sur la nature ou l'en soi des choses, sur leur substance et leur matérialité, de même que sur toute espèce d'absolu, est exclue de la philosophie, il s'ensuit d'abord que le principe de certitude, l'idée archétype à laquelle doivent se rapporter toutes nos connaissances, doit avant tout être un principe rationnel, tout ce qu'il y a de plus franchement rationnel, de plus éminemment intelligible, de moins *chose*, si l'on peut ainsi dire.

L'idée de Justice satisfait à cette première condition. Son caractère le plus apparent est d'exprimer un rapport d'autant plus rationnel, on peut le dire, qu'il est formé volontairement, en pleine connaissance de cause, par deux êtres raisonnables, deux personnes. La Justice est synallagmatique, produit, non pas simplement d'une impression du non-moi sur le moi et de l'action de celui-ci sur celui-là, mais d'un échange entre deux moi, qui se connaissent l'un l'autre comme ils se connaissent eux-mêmes, et qui se jurent, sur leur honneur mutuellement garanti, alliance à

perpétuité. On ne trouverait pas, dans toute l'encyclopédie du savoir, une idée de cette hauteur.

Mais il ne suffit pas que la Justice soit le rapport de deux volontés : elle ne remplirait pas son office si elle n'était que cela. Il faut qu'elle soit encore réalité et idéalité ; que de plus elle conserve, avec la puissance de synthèse que nous venons de lui reconnaître, un caractère de primordialité suffisante pour servir à la fois de sommet à la pyramide philosophique et de principe à toute connaissance. Or, la Justice réunit encore ces avantages : elle est le point de transition entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, les notions de la métaphysique et les perceptions de l'expérience (1).

Ce serait, en effet, entendre étroitement la Justice que de s'imaginer qu'elle n'intervient que dans la confection des codes, qu'elle n'a sa place que dans les assemblées des nations et les tribunaux. Sans doute c'est par ce caractère de souveraineté politique qu'elle s'empare de notre pensée et qu'elle domine le genre humain. Mas cette Justice, dont nous considérons surtout, dans nos rapports avec nos semblables, le commandement, ne s'impose pas avec moins d'autorité à l'entendement et à l'imagination qu'à la conscience ; sa formule régit le monde entier, et partout, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, elle nous prêche de précepte et d'exemple.

La Justice prend ainsi différents noms, selon les facultés auxquelles elle s'adresse. Dans l'ordre de la conscience, le plus élevé de tous, elle est la JUSTICE proprement dite,

---

(1) Kant s'est efforcé de montrer qu'il y avait des jugements synthétiques, *à priori*, bien que cela impliquât en quelque sorte contradiction, et il avait raison de le penser, puisque, sans un jugement synthétique *à priori*, l'unité de la construction philosophique est impossible. Hégel a soutenu au contraire que de semblables jugements n'existent pas, et toute sa philosophie, entendue de bonne foi, n'est autre chose que l'analyse, puis la reconstruction d'une synthèse nécessairement conçue *à priori*. Quelle est donc cette synthèse que Kant affirme et ne trouve pas, que nie Hégel et qu'il démontre ? Ce n'est pas autre chose que la Justice, la notion à la fois la plus complète et la plus primordiale, que Hégel appelle tantôt l'Idée, tantôt l'Esprit ou l'Absolu.

règle de nos *droits* et de nos *devoirs;* dans l'ordre de l'intelligence, logique, mathématique, etc., elle est *égalité* ou *équation;* dans la sphère de l'imagination, elle a nom *idéal;* dans la nature, c'est l'*équilibre*. A chacune de ces catégories d'idées ou de faits la Justice s'impose sous un nom particulier et comme condition *sine quâ non;* à l'homme seul, être complexe, dont l'esprit embrasse dans son unité les actes de la liberté et les opérations de l'intelligence, les choses de la nature et les créations de l'idéal, elle s'impose synthétiquement avec une autorité toujours la même; et c'est pour cela que l'individu qui, dans ses relations avec ses semblables, manque aux lois de la nature ou de l'esprit, manque à la Justice.

L'homme parle : pourquoi? Parce que la société humaine, différente des communautés animales, est établie sur un ensemble incessamment variable de rapports synallagmatiques, et que, sans la parole, la détermination de ces rapports, par suite la législation et la Justice, seraient impossibles. C'est pour cela que la formule solennelle de la parole est le serment, l'imprécation et l'anathème; que le menteur est partout réputé infâme, et que chez les peuples civilisés l'homme qui se respecte se dispense, selon le précepte de l'Evangile, de jurer : il donne sa parole. Combien s'écoulera-t-il de siècles avant que nous ayons aboli cette honte féodale, le serment judiciaire?... C'est par l'influence de même sentiment juridique et de sa formule dualiste, que le langage tend à devenir de plus en plus adéquat à l'idée, et qu'on y remarque ces innombrables formes duelles (rimes, parallélismes, accords en genre, nombre et cas, distiques, oppositions, antonymies, etc.), qui font de la grammaire un système de couples, je dirais presque de transactions.

L'homme raisonne, et sa logique n'est qu'un développement de sa grammaire, dont elle retient les allures copulatives : toutefois, comme elle s'occupe moins de la forme que du fond, elle se rapproche davantage de la Justice, dont elle est, si l'on me permet cette expression, le secrétaire. Est-ce par hasard, dites-moi, que ce qui n'est que phrase en grammaire, devient en logique *jugement?* Et si la grammaire est la préparation à la logique, est-il moins vrai de dire que la logique, ayant pour but de nous ap-

prendre à rédiger correctement les arrêts de la Justice, est la préparation à la jurisprudence?

En même temps qu'il reçoit des objets extérieurs des impressions et des images, l'homme, avons-nous dit, s'élève, en vertu de l'identité de sa pensée, à ces notions supérieures qu'on a appelées transcendantales, parce qu'elles dépassent la portée des sens, ou métaphysiques, comme si elles étaient une révélation des choses surnaturelles. Ici encore paraît le dualisme de la Justice. Lorsque Kant, après avoir fait le dénombrement de ses catégories, les distribue ensuite en quatre groupes, formés chacun d'une *thèse* et d'une *antithèse*, balancées par une *synthèse*; lorsque Hégel, suivant cet exemple, construit la philosophie tout entière sur un système d'*antinomies*, qu'ont-ils fait l'un et l'autre, tout en se trompant sur le rôle et la valeur de la synthèse, que nous révéler cette grande loi qui domine toute leur critique, à savoir que la Justice, notion pure autant que fait d'expérience, est la muse de la métaphysique.

On a dit, c'est Platon, si je ne me trompe, que le beau est le resplendissement du vrai. Cette définition peut plaire à l'artiste, qui ne demande qu'à être impressionné; elle ne suffit pas au philosophe, qui veut à la fois sentir et comprendre. Il est certain que l'idéal est une conception transcendante de la raison, ce qui élève l'art, comme la religion et la Justice, bien au dessus des choses réelles et de simple utilité. Mais comment se forme en nous cette idée de la beauté? Par quelle transition notre esprit s'élève-t-il de l'aspect des réalités imparfaites et misérables à cette contemplation divine de l'idéal? C'est un artiste qui nous l'enseigne : par la Justice. Le but de l'art, disait Raphaël. est de rendre les choses, non point telles absolument que les pose devant nous la nature, mais telles qu'elle les aurait dû faire, et que nous découvrons, en l'étudiant, qu'elle tend à les faire sans y parvenir jamais. L'être ramené à sa pure et juste forme, sans excès ni défaut, sans violence ni mollesse, voilà l'art. Toutes les fois que l'être, dans sa réalité, se rapproche en quelque chose de son idée, il devient beau, il resplendit, et, sans sortir de ses limites, il prend un caractère d'infini. Justesse dans la forme et dans l'expression, Justice dans la vie sociale : la loi est toujours

la même. C'est par là que se glorifient l'homme de génie et l'homme de bien, là est le secret du mystérieux lien qui unit ensemble l'art et la morale.

Parlerons-nous de la politique et de ses pondérations? de l'économie politique, de la division sans fin des fonctions, de l'équilibre des valeurs, du rapport de l'offre à la demande, du commerce et de sa balance? De même que la notion de justesse, c'est à dire de Justice appliquée à la forme des choses, est la transition entre le réel et l'idéal, de même la notion économique de valeur à la fois objective et subjective, et toute de Justice, est la transition entre le monde de la nature et le monde de la société. Dirons-nous, enfin, que la guerre, l'antagonisme à outrance, n'est qu'une investigation, par la lutte des forces, de la Justice?... Mais à quoi bon insister sur des choses qu'il suffit de nommer pour voir aussitôt apparaître le principe qui les régit et les constitue, le droit? C'est par sa conscience, bien plus que par son entendement et son imagination, que l'homme embrasse Dieu, l'Univers et l'Humanité; c'est cette conscience, pour tout dire, qui fait en lui la *raison*, dont le nom même, d'après l'étymologie, ne signifie pas autre chose que justification du fait par ses causes, par ses circonstances, son milieu, ses éléments, son époque, sa fin, en un mot son idée, toujours la Justice.

Chacun sait quelle satisfaction saisit l'âme à l'aperception nette d'une vérité, à la conclusion régulière d'un raisonnement, à la certitude démontrée d'une hypothèse. Il y a dans cette jouissance causée par la possession du vrai quelque chose d'affectif, qui n'est pas de l'intelligence pure, laquelle ne se passionne point, et qu'on ne peut comparer qu'à la joie du triomphe remporté par la vertu sur le vice. On sait aussi quelle ardeur de controverse peut exister, entre des hommes du caractère le plus paisible, sur des questions où ils ne sont nullement engagés d'intérêt. Dans tout cela, je le répète, se fait sentir un élément de volonté, intimement mêlé aux opérations de l'entendement, et qui n'est autre, selon moi, que la Justice, intervenant dans l'investigation du philosophe et se réjouissant de son succès. De même que la forme pure ou la beauté, la connaissance exacte, ou la vérité, est encore la Justice.

Conscience et science seraient donc, au fond, identiques.

Ce qui donne la sanction à celle-ci, c'est celle-là. Ce qui fait que nous nous écrions, d'un ton d'orgueil satisfait ou plutôt de conscience satisfaite : *C'est évident*, c'est que l'évidence n'est pas seulement en nous un acte du jugement, elle est un acte de la conscience, une sorte d'arrêt en dernier ressort qui défie le mensonge : *C'est évident!*

La séparation de la science et de la conscience, comme celle de la logique et du droit, n'est qu'une abstraction d'école. Dans notre âme les choses ne se passent point ainsi : la certitude du savoir nous est chose plus intime, plus affective, plus vitale, que ne le disent les logiciens et les psychologues. Aussi, comme on a dit de l'homme de bien qu'il savait être éloquent, *vir bonus dicendi peritus*, parce qu'il avait de la conscience, *pectus est quod disertos facit;* on peut dire encore que le savant est incompatible avec le malhonnête homme, et que ce qui édifie en nous la science, c'est la conscience.

Assuré, par la justice, dans sa science et dans sa conscience, trouvant dans son cœur la raison de l'Univers et la raison de lui-même, que faut-il de plus à l'homme ? Et qu'est-ce que les cieux et les vertus des cieux pourraient lui offrir?...

Ai-je besoin d'ajouter que, comme la qualité de l'esprit philosophique est la même chez tous les hommes, et comme ils ne diffèrent entre eux, à ce point de vue, que par la somme de leurs connaissances, de même la conscience chez tous est aussi de qualité égale : ils ne diffèrent, sous ce rapport, que par le développement de leur sens moral et la somme de leurs vertus?

C'est en vertu de ce second principe que la Révolution, qui a déclaré tous les citoyens, en raison de l'équivalence de leur jugement, égaux devant la loi, a voulu encore qu'ils fussent tous législateurs et justiciers : électeurs, jurés, juges, arbitres, experts, membres de l'assemblée communale et du conseil de province, représentants du peuple, gardes nationaux; qu'ils eussent tous le droit de publier leurs opinions, de discuter les actes et de contrôler les comptes du gouvernement, de critiquer les lois et d'en poursuivre la réforme.

Démocratie des intelligences et démocratie des consciences : tels sont les deux grands principes de la philosophie, les deux articles de foi de la Révolution.

Résumons ce paragraphe.

Puisque la philosophie est essentiellement dualiste, que dans son langage et ses raisonnements les idées des choses sensibles appellent incessamment les idées métaphysiques et *vice versâ;* et puisque d'autre part, dans les objets de son étude, se trouvent comprises, souvent mêlées et confondues, les choses de la nature et de l'humanité, de la spéculation, de la morale et de l'art, il s'ensuit que le principe critique de la philosophie, dualiste et synthétique dans sa forme, empirique et idéaliste par sa double origine, doit pouvoir s'appliquer, avec une égale convenance, à toutes les catégories du savoir.

Or, l'idée de Justice est la seule qui réunisse ces conditions : c'est donc la Justice que nous prendrons pour criterium universel et absolu de certitude. La proposition de Descartes, *Je pense, donc je suis*, n'est pas certaine parce qu'elle est évidente, ce qui ne signifie rien; elle est évidente parce que ses deux termes sont *adéquats*, c'est à dire égaux devant la justice de l'entendement, confirmée par l'arrêt de la conscience; et toute proposition évidente se trouve dans le même cas.

Ce n'est pas tout. Avec le criterium de certitude, il faut à la philosophie un principe en vertu duquel elle coordonne ses matériaux, et qui, dans la construction sans fin de la connaissance, ne lui permette plus de s'égarer.

L'idée de Justice répond encore à ce vœu. En effet, la Justice, ou mieux la raison, la droite raison, comme on disait autrefois, étant tout à la fois primordiale et compréhensive au suprême degré, est à elle-même son principe, sa mesure et sa fin, en sorte que pour le philosophe, le principe critique et le principe organique ou téléologique est le même. D'où il résulte que le dernier mot de la philosophie, son but constant, est de réaliser, par la synthèse des connaissances, l'accord entre l'homme et la nature, soit, comme disait Fourier, l'Harmonie universelle. Il n'y a rien au delà.

§ IX. — Suprématie de la Justice.

La philosophie définie;

Son dualisme établi;

Son esprit égalitaire et sa tendance démocratique démontrés;

La formation des idées, perceptions et notions expliquée;

Le criterium trouvé, le but indiqué, la formule synthétique donnée, la fin de l'homme déterminée;

On peut dire, en un sens, que la philosophie est faite.

Elle est faite, puisqu'elle peut se présenter devant la multitude et lui dire : Je suis la Justice, *Ego sum qui sum;* c'est moi qui te tirerai de la misère et de la servitude. Il n'y a plus qu'à remplir des cadres, ce qui est l'affaire des professeurs et des érudits.

Qu'est-ce, en effet, que cette Justice, sinon l'essence souveraine que l'Humanité a de tout temps adorée sous le nom de *Dieu;* que la philosophie n'a cessé de chercher à son tour sous des noms divers, *Idée* de Platon et Hégel, *Absolu* de Fichte, *Raison pure* et *Raison pratique* de Kant, *Droit de l'homme et du citoyen* de la Révolution? Est-ce que, depuis le commencement du monde, la pensée humaine, religieuse et philosophique, n'a pas constamment gravité sur ce pivot?

Il ne serait pas difficile de ramener à ce programme toutes les théories religieuses, philosophiques, esthétiques. morales, qui depuis le commencement du monde ont occupé l'esprit humain. Nous nous dispenserons de ce travail. Le peuple n'a pas de temps à donner à des élucubrations aussi vastes. Tout ce qu'il demande, c'est qu'on lui résume cette foi nouvelle sous un aspect qui le saisisse, qui lui permette de la prendre au sérieux, et de s'en faire à l'instant une force et une arme.

On a bien su rendre l'astronomie accessible aux enfants, sans les faire passer par les aridités des hautes mathématiques; on avait bien, autrefois, trouvé moyen de faire pénétrer dans l'esprit du peuple toute la substance de la religion, histoire, dogmes, liturgie, écritures, sans pour cela l'obliger à devenir théologien. Pourquoi, aujourd'hui, ne lui apprendrait-on pas de même la philosophie et la Jus-

tice, sans lui imposer d'autre condition que de faire usage de son bon sens?

Nous dirons donc au Peuple :

La Justice est tout à la fois, pour l'être raisonnable, principe et forme de la pensée, garantie du jugement, règle de la conduite, but du savoir et fin de l'existence. Elle est sentiment et notion, manifestation et loi, idée et fait; elle est la vie, l'esprit, la raison universels. De même que, dans la nature, *tout concourt*, *tout conspire*, *tout consent*, selon l'expression d'un ancien, de même en un mot que tout dans le monde tend à l'harmonie et à l'équilibre; de même aussi, dans la société, tout se subordonne à la Justice, tout la sert, tout se fait à son commandement, d'après sa mesure et en vue d'elle; c'est sur elle que se construit l'édifice des intérêts, et, à cette fin, celui des connaissances : tandis qu'elle-même n'est subordonnée à rien, ne reconnaît hors d'elle aucune autorité, ne sert d'instrument à aucune puissance, pas même à la liberté. C'est de toutes nos idées la plus intelligible, la plus présente et la plus féconde; de nos sentiments le seul que les hommes honorent sans réserve, et le plus indestructible. L'ignorant la perçoit avec la même plénitude que le savant, et, pour la défendre, devient en un instant aussi subtil que les docteurs, aussi courageux que les héros. Devant l'éclat du droit la certitude mathématique pâlit. Aussi l'édification de la Justice est-elle la grande affaire du genre humain, la plus magistrale des sciences, œuvre de la spontanéité collective bien plus que du génie des législateurs, et qui n'aura jamais de fin.

C'est pourquoi, ô Peuple, la Justice est sévère, et ne souffre pas raillerie. Tout genou fléchit devant elle, et toute tête s'incline. Elle seule permet, tolère, empêche ou autorise : elle cesserait d'être, si elle-même avait besoin, de la part de qui que ce fût, de permission, d'autorisation, ou de tolérance. Tout empêchement lui est un outrage, et tout homme est tenu de s'armer pour le vaincre. Bien différente est la religion, qui n'a pu prolonger sa vie qu'en se faisant tolérante, qui n'existe même plus que par tolérance. C'est assez dire que son rôle est fini. La Justice, au contraire, s'impose, et sans conditions; elle ne souffre rien de contraire à elle, elle n'admet pas de riva-

lité, ni dans la conscience, ni dans l'esprit; et quiconque la sacrifie, fût-ce même à l'Idée, fût-ce à l'Amour, s'exclut de la communion du genre humain. Point de pacte avec l'iniquité, ô démocrates : que ce soit votre devise de paix et votre cri de guerre.

— Mais, nous diront les derniers des chrétiens, votre Justice est le règne de Dieu que l'Évangile nous prescrit de chercher sur toute chose, *Quærite primùm regnum Dei et justitiam ejus;* c'est le sacrifice que Dieu préfère, *Sacrificate sacrificium justitiæ.* Comment donc ne saluez-vous pas plutôt notre Dieu, et rejetez-vous sa religion?

C'est que vous-mêmes, ô adorateurs inconséquents, vous croyez à la Justice encore plus qu'à votre Dieu. Vous affirmez sa parole, non parce qu'elle est divine, mais parce que votre esprit la trouve vraie; vous suivez ses préceptes, non parce que Dieu en est l'auteur, mais parce qu'ils vous semblent justes. La théologie a beau vouloir renverser cet ordre, donner à Dieu la souveraineté et lui subordonner la Justice : le sens intime proteste, et, dans l'enseignement populaire, dans la prière, c'est la Justice qui sert de témoin à la Divinité et de gage à la religion. La Justice est le Dieu suprême, elle est le Dieu vivant, le Dieu tout-puissant, le seul Dieu qui ose se montrer intolérant vis-à-vis de ceux qui le blasphèment, au dessous duquel il n'y a que des idéalités pures et des hypothèses. Priez votre Dieu, chrétiens, la loi vous le permet; mais gardez-vous de le préférer à la Justice, sinon vous seriez traités comme des conspirateurs et des scélérats.

Quel est maintenant l'homme qui, en présence de ce grand principe de Justice, n'aurait pas le droit de se dire philosophe? Autant vaudrait revenir tout de suite à l'antique esprit de caste, renier le progrès de vingt-cinq siècles, soutenir, comme le sénat de la vieille Rome, que le patricien a seul le privilége des formules juridiques et des choses sacrées, et qu'en présence de Jupiter fulgurant l'esclave n'a pas le droit de se dire religieux. Toutes les relations des hommes entre eux sont gouvernées par la Justice; toutes les lois de la nature dérivent de celle par laquelle les êtres, et les éléments qui les composent, sont ou tendent à se mettre en équilibre; toutes les formules de la raison se réduisent à l'équation ou à des

séries d'équations. La logique, l'art de raisonner juste, peut se définir, comme la chimie depuis Lavoisier, l'art de tenir la balance. Quiconque commet une erreur ou une faute a *failli*, dit-on, il a *trébuché*, il a *perdu l'équilibre*. Sous mille expressions différentes le langage reproduit sans cesse la même idée. Ne reconnaît-on pas à ce signe l'existence d'une philosophie populaire, laquelle n'est autre que la philosophie du droit, philosophie tout à la fois de la raison et de la nature? Et n'est-ce pas, au fond, la même philosophie qu'enseignait, dans sa langue barbare, celui qu'aucun philosophe n'égala jamais, l'immortel Kant, lorsqu'il demandait à la raison pratique, à ce qu'il nommait son *impératif catégorique*, la garantie suprême de la raison spéculative, et qu'il avouait avec candeur qu'il n'y avait rien de certain hors du droit et du devoir;

§ X. — Conditions d'une propagande philosophique.

C'est quand les religions expirent, quand les royautés agonisent, quand la politique d'exploitation est réduite, pour se soutenir, à proscrire le travailleur et l'idée, et que la république, partout à l'ordre du jour, cherche sa formule; à l'heure où les anciennes convictions se délabrent, où les consciences sont en déroute, où l'opinion s'abandonne, où la multitude des égoïsmes crie *Sauve qui peut!* c'est alors que le moment est venu de tenter, par une propagande nouvelle, la restauration sociale.

Avons-nous ce qu'il faut, nous et nos amis, pour mener à fin une pareille œuvre? Nous le croyons franchement.

1. La Justice, ne craignons pas de nous répéter, sous des noms divers, gouverne le monde, nature et humanité, science et conscience, logique et morale, économie politique, politique, histoire, littérature et art. La Justice est ce qu'il y a de plus primitif dans l'âme humaine, de plus fondamental dans la société, de plus sacré parmi les nations, et que les masses réclament aujourd'hui avec le plus d'ardeur. C'est l'essence des religions en même temps que la forme de la raison, l'objet secret de la foi, et le commencement, le milieu, et la fin du savoir. Qu'imaginer de plus universel, de plus fort, de plus achevé que la Justice, la Justice, dont le mieux implique contradiction?

Or, le peuple possède de son fonds la Justice; il l'a mieux conservée que ses maîtres et ses prêtres; elle est chez lui de meilleur aloi que chez les doctes qui l'enseignent, les avocats qui la discutent et les juges qui l'appliquent. Le peuple, enfin, par son intuition native et son respect du droit, est plus avancé que ses supérieurs; il ne lui manque, comme il le dit lui-même en parlant des animaux savants, que la *parole*. C'est la parole que nous voulons donner au peuple.

Nous donc qui savons parler et écrire, nous n'avons, pour prêcher le peuple et philosopher au nom de la Justice, qu'une chose à faire, c'est de nous inspirer des sentiments de notre auditoire, et de le prendre lui-même pour arbitre. Si la philosophie, dont nous entreprenons l'exposition, est insuffisante, il nous le dira; si nous nous égarons dans nos controverses, si nous nous trompons dans nos conclusions, il nous avertira; si quelque chose s'offre à lui de meilleur, il le prendra. Le peuple, en ce qui touche la Justice, n'est point, à proprement parler, un disciple, bien moins encore un néophyte. L'idée est en lui : la seule initiation qu'il réclame, comme autrefois la plèbe romaine, est celle des formules. Qu'il ait foi à lui-même, c'est tout ce que nous lui demandons; puis, qu'il prenne connaissance des faits et des lois : notre ministère ne va pas au delà. Nous sommes les moniteurs du peuple, non ses initiateurs.

2. Ce premier avantage en entraîne un autre, non moins précieux : c'est qu'en nous présentant simplement comme des missionnaires du droit, nous n'avons besoin ni de nous prévaloir d'aucune autorité, divine ou humaine; ni de nous poser nous-mêmes comme des génies, des martyrs ou des saints. De la modestie, de la franchise, du zèle, surtout du bon sens, on n'exige de nous rien de plus. Les vérités que nous portons ne sont pas nôtres; elles ne nous ont pas été révélées d'en haut par une grâce de l'Esprit-Saint et nous n'avons pas reçu, pour les débiter, brevet d'invention et de propriété. Ces vérités appartiennent à tout le monde; elles sont écrites dans toutes les âmes, et l'on ne nous sommera pas, en gage de notre véracité, de les appuyer de prophéties et de miracles. Parlez à l'esclave de liberté, au prolétaire de ses droits, à l'ouvrier de son salaire : tous vous comprendront, et s'ils y voient chance

de succès, ils ne s'informeront pas au nom de qui ou de quoi vous leur tenez pareil discours. En matière de justice, la nature nous a créés tous compétents, parce qu'elle nous a donné à tous même faculté et même intérêt. C'est pourquoi nous pouvons faiblir dans notre enseignement sans compromettre jamais notre cause, et qu'aucune différence d'opinion ne saurait amener entre nous de schisme. Le même zèle de la Justice, qui sur un point de doctrine nous aurait divisés, tôt ou tard nous réconciliera. Point d'autorité, point de sacerdoce, point d'églises. Nous tous qui affirmons le droit, nous sommes dans notre croyance nécessairement orthodoxes, par conséquent éternellement unis. L'hérésie dans la Justice est un non-sens. Oh! si les apôtres du Christ avaient su s'en tenir à cet enseignement! Si les gnostiques avaient osé y revenir! Si Arius, Pélage, Manès, Wiclef, Jean Huss et Luther avaient été de force à le comprendre!... Mais il était écrit que le Verbe populaire aurait pour précurseur le Verbe de Dieu : que tous les deux soient bénis!

3. Mais, dit-on, le peuple est incapable d'une étude suivie; l'abstraction des idées, la monotonie de la science le rebutent. Avec lui, il faut concréter, personnaliser et dramatiser sans cesse, employer l'*ithos* et le *pathos*, changer continuellement d'objet et de ton. Entraîné par l'imagination et la passion, réaliste par tempérament, il suit volontiers les empiriques, les tribuns et les charlatans. La ferveur ne se soutient pas; à chaque instant il retombe dans le matérialisme des intérêts.

Ceci prouve une chose, c'est que le philosophe qui se voue à l'enseignement des masses, instruit lui-même à fond des théories, doit être avant tout, dans ses conférences avec le peuple, un démonstrateur pratique. En cela, du reste, il ne sera pas novateur. Est-ce que l'identité du fait et de la loi, du fond et de la forme, n'est pas l'objet constant des tribunaux? Est-ce que la jurisprudence, dans ses écoles et dans ses livres, procède autrement que par des formules et des exemples?

Pourquoi, d'ailleurs, en enseignant la Justice, nous priverions-nous de ces deux puissants leviers, la passion et les intérêts? La Justice a-t-elle donc un autre but que d'assurer la félicité publique contre les incursions de

l'égoïsme? N'a-t-elle pas pour sanction la misère? Oui, nous voulons que le peuple se sache hautement intéressé à la Justice, et personne ne traitera plus à fond que nous de ses intérêts matériels. S'il est un point sur lequel nous nous proposions de revenir sans cesse, c'est que tout crime et délit, toute corruption publique et privée, tout privilége de corporation, tout arbitraire dans le gouvernement, est pour le peuple une cause immédiate de paupérisme et de deuil.

C'est pour cela que, missionnaires de la démocratie, ayant à combattre les plus détestables passions, le plus lâche et le plus opiniâtre égoïsme, nous entendons ne nous pas faire faute de soulever, à l'occasion, par la véhémence de nos discours, l'indignation populaire. La Justice se démontre par le sentiment aussi bien que par la logique. Le code pénal du despotisme appelle cela *exciter les citoyens à la haine les uns des autres, au mépris et à la haine du gouvernement*. Serions-nous dupes d'une législation hypocrite, dont le seul but est de paralyser les consciences, afin d'assurer, sous un faux semblant de modération, l'impunité des grands coupables?

La vie de l'homme est courte : le peuple ne peut recevoir que de rares et rapides leçons. A quoi serviraient-elles, si nous ne les rendions aussi positives que son existence; si nous ne mettions en jeu les hommes et les choses; si, pour saisir les intelligences, nous ne donnions le branle aux imaginations et aux cœurs? Nous sera-t-il défendu, en parlant de la Justice, d'être de notre temps, et ne mériterions-nous pas qu'on nous traitât de faux apôtres, si, comme le voudraient nos adversaires, nous la réduisions à une pure abstraction?

C'est dans la contemporanéité des faits qu'il faut montrer au peuple, comme en un miroir, la permanence des idées. L'histoire de la religion, nous dit l'Église, est une suite non interrompue de miracles. Mais le fidèle n'a pas besoin, pour être convaincu de la vérité de sa croyance, de les avoir vus tous; il suffit qu'il ait été témoin d'un seul, que dis-je? il suffit qu'il contemple cette Église, dont l'établissement, suivant les docteurs, est lui-même le plus grand des miracles. Il en est ainsi de la Justice. L'histoire de ses manifestations, de ses développements,

de ses constitutions, de ses théories, embrasserait la vie de plusieurs centaines d'hommes. Heureusement le peuple n'a que faire de ce fardeau. Pour soutenir sa foi en la Justice, il suffit qu'on lui montre, par d'éclatants exemples, la Justice opprimée et puis vengée, le crime triomphant puis puni; il suffit qu'il entende, aux époques de malheur, la protestation des âmes généreuses, et qu'il sache que cette Révolution tant calomniée, qui depuis trois mille ans pousse les masses ouvrières à la liberté, c'est la Justice.

4. Mais quel ordre suivre dans cet enseignement? Ce qu'il y a surtout de pénible dans l'étude des sciences, c'est le joug des méthodes, la longueur des préliminaires, l'enchaînement des propositions, la justesse des transitions, la rigueur des analyses; c'est cette obligation de ne passer jamais à un sujet, avant que celui qui le précède sur l'échelle de la méthode soit épuisé. Ainsi, avant d'aborder l'étude de la philosophie, il faut à l'étudiant six ou sept années de grammaire, de langues, d'humanités et d'histoire; viennent alors la logique, la métaphysique, la psychologie, la morale, sans compter les mathématiques, la physique, l'histoire naturelle, etc. Ces études terminées, si le malheureux étudiant a obtenu ses diplômes, il commence le droit, dont le cours est d'au moins trois ans. C'est à ces conditions que le jeune homme, assez riche pour s'en donner le passe-temps, devient légiste, avocat, juge de paix, ou substitut du procureur impérial.

Le peuple, à coup sûr, ne peut parcourir toute cette enfilade; si la philosophie ne se peut acquérir qu'à ces conditions, il est condamné sans retour. Ou la démocratie n'est qu'un mot, et il n'y a pas, en dehors des langes de l'Église, en dehors de la féodalité et du droit divin, de communion entre les hommes; ou il faut ici changer de marche. Je veux dire que, d'accord avec la raison populaire, il faut abandonner la méthode analytique et déductive, gloire de l'École, et la remplacer par une méthode universaliste et synthétique, plus en rapport avec la raison des masses, qui voit toute chose concrètement et synthétiquement. Je m'explique.

Puisque tout, dans la nature et dans la société, pivote sur la Justice, qu'elle est centre, base et sommet, substance et forme de tout fait comme de toute idée, il est évident,

à priori, que tout peut se ramener directement à la Justice, conséquemment que la vraie méthode philosophique consiste à rompre toutes ces filières. Dans cette sphère de l'universel où nous allons nous mouvoir, et dont le centre s'appelle Justice, harmonie, équilibre, balance, égalité, toutes les graduations et spécifications de l'école s'évanouissent. Peu importe que nous prenions notre point de départ sous tel méridien ou tel parallèle, à l'équateur ou au pôle; que nous commencions par l'économie politique plutôt que par la logique, par l'esthétique et la morale plutôt que par la numération et la grammaire. Par la même raison, peu nous importe de changer de sujet autant de fois qu'il nous plaira, et comme il nous plaira; il n'en peut résulter pour nous ni confusion ni disparate. C'est toujours la raison supérieure des choses que nous cherchons, c'est à dire le rapport direct de chaque chose avec la Justice, ce qui n'infirme en rien les classifications de l'école, et ne compromet aucune de ses facultés.

Philosopher à bâtons rompus, à la manière de Socrate, telle sera donc, et sauf les tempéraments commandés par les circonstances, la marche à suivre dans un enseignement philosophico-juridique destiné au peuple. — Une pareille méthode, dira-t-on, n'en est pas une. — Peut-être : en fait de science, la rigueur des méthodes est un signe de la défiance de l'esprit, partant de sa faiblesse. Si nous nous adressions à des intelligences supérieures, c'est la méthode de Socrate qu'elles préféreraient, et la raison universelle elle-même, si elle pouvait parler, ne procéderait pas autrement. Or rien ne ressemble davantage à la raison universelle, quant à la forme, que la raison du peuple; en le traitant ainsi, nous ne le flattons pas, nous le servons.

§ XI. — Loi du progrès : Destinée sociale.

Une objection se pose. — Si le centre ou pivot de la philosophie, à savoir la Justice, est, comme cela doit être, invariable et fixe, le système des choses, qui, en fait et en droit, repose sur ce centre, doit être aussi défini en lui-même, par conséquent fixe dans son ensemble et tendant à l'immutabilité. Leibnitz regardait ce monde comme le meilleur possible; il devait dire, en vertu de la loi d'équi-

libre qui y préside, qu'il est le seul possible. On peut ainsi concevoir, au moins par la pensée, la création comme s'achevant une fois, l'ordre universel se réalisant d'une manière définitive : alors, comme le monde n'aurait plus de raison d'être, puisqu'il aurait atteint sa perfection, tout rentrerait dans l'universel repos. C'est la pensée secrète des religions : La fin des choses, disent-elles, est pour le Créateur, de même que pour la créature, la consommation de la gloire. Mais dépouillez le mythe : sous cette gloire ineffable, vous trouvez l'immobilité, la mort, le néant. Le monde, tiré du néant, c'est à dire de l'immobilité inorganique, amorphe, ténébreuse, retourne, en vertu de sa loi d'équilibre, à l'immobilité; et notre justification n'est pas autre chose que l'œuvre de notre anéantissement. Justice, équilibre, ordre, perfection, c'est pétrification. Le mouvement, la vie, la pensée, sont choses mauvaises; l'idéal, l'absolu, le juste, que nous devons travailler à réaliser sans cesse, c'est la plénitude, l'immobilité, le non-être. Il s'ensuit que, pour l'être intelligent, moral et libre, la félicité est dans la mort, dans la quiétude du tombeau. Tel est le dogme bouddhiste, exprimé par cet apophthegme : Il vaut mieux être assis que debout, couché qu'assis, et mort que couché. Telle est aussi la conclusion à laquelle est arrivé un des derniers philosophes de l'Allemagne; et il est difficile de nier que toute philosophie de l'absolu, de même que toute religion, n'aboutisse au même résultat. Mais le sens commun répugne à cette théorie : il juge que la vie, l'action, la pensée sont des biens; la morale elle-même y répugne, puisqu'elle nous ordonne de travailler, d'apprendre et d'entreprendre sans cesse, en un mot, de faire des choses que, d'après notre destinée finale, nous devrions considérer comme mauvaises. Comment sortir de cette contradiction?

Nous croyons que, comme l'espace où tourbillonnent les mondes est infini; le temps infini; la matière, jetée dans l'espace infini, également infinie; par conséquent, la puissance de la nature et la capacité de mouvement infinies : de même, sans pour cela que le principe et la loi de l'univers changent, la création est virtuellement infinie, dans son étendue, dans sa durée et dans ses formes. Sous cette condition inévitable de l'infinité, qui incombe à la

création, l'hypothèse d'un achèvement, d'une consommation finale, est contradictoire. L'univers ne tend pas à l'immobilisme; son mouvement est perpétuel, parce que lui-même, l'univers, est infini. La loi d'équilibre qui y préside ne le pousse pas à l'uniformité, à l'immobilisme; elle en assure au contraire l'éternel renouvellement par l'économie des forces, qui sont infinies.

Que si telle est la véritable constitution de l'univers, il faut admettre que telle est aussi celle de l'Humanité. Nous ne marchons pas à une perfection idéale, à un état définitif, qu'il dépendrait de nous d'atteindre en un moment, en franchissant par la mort l'intervalle qui nous en sépare. Nous sommes emportés avec l'univers dans une métamorphose incessante, qui s'accomplit d'autant plus sûrement et plus glorieusement que nous y développons nous-mêmes plus d'intelligence et de moralité. Le Progrès reste donc la loi de notre âme, non pas en ce sens seulement que, par le perfectionnement de nous-mêmes, nous devons approcher sans cesse de l'absolue Justice et de l'idéal; mais en ce sens que l'Humanité se renouvelant et se développant sans fin, comme la création elle-même, l'idéal de Justice et de beauté que nous avons à réaliser change et s'agrandit toujours.

Ainsi la contemplation de l'infini, qui nous portait au quiétisme, est précisément ce qui nous en guérit : nous sommes participants de la vie universelle, éternelle; et plus nous en reflétons l'image dans notre propre vie, par l'action et la Justice, plus nous sommes heureux. Le petit nombre de jours qui nous est dispensé n'y fait rien : notre perpétuité est dans la perpétuité de notre race, liée elle-même à la perpétuité de l'Univers. Alors même que le globe que nous habitons, et que nous savons maintenant, de science à peu près certaine, avoir eu un commencement, s'effondrerait sous nos pieds et se disperserait dans l'espace, nous ne devrions voir dans cette dissolution qu'une métamorphose locale, qui, ne changeant rien à l'organisme universel, ne pourrait nous causer de désespoir, n'affecterait en rien par conséquent notre félicité. Si la joie du père de famille au lit de mort est dans la survivance de ses enfants, pourquoi n'en serait-il pas de même de notre humanité terrestre, le jour où elle sentira la vie

s'épuiser dans son sol et par suite dans ses veines? Après nous, d'autres mondes!... Cette idée serait-elle au dessus des simples, ou au dessous des philosophes?

Ainsi déterminée dans sa nature, dans ses conditions, dans son principe et dans son objet, la philosophie nous donne, à sa manière, le mot de notre destinée.

Qu'est-ce que la philosophie?

La philosophie est la recherche, et, autant que le permet la force de l'esprit humain, la découverte de la raison des choses. La philosophie se définit ainsi elle-même à l'opposé de la théologie, qui se définirait, si elle l'osait, la connaissance de la cause première, de la nature intime et de la fin dernière des choses.

Qui a créé l'univers?

La théologie répond hardiment, sans comprendre le sens de sa proposition : C'est Dieu. La philosophie, au contraire : L'univers, tel qu'il se révèle aux yeux et à la raison, étant infini, existe de toute éternité. En lui la vie, l'esprit, sont permanents et indéfectibles; la Justice est la loi qui préside à toutes ses métamorphoses. Pourquoi y aurait-il un commencement au monde? pourquoi une fin? La raison n'en voit pas la nécessité, elle y répugne.

Qu'est-ce que Dieu?

Dieu, dit la théologie, est l'auteur, le créateur, le conservateur, le consommateur et souverain seigneur de toutes choses.

Dieu, dit la métaphysique, auxiliaire et interprète de la théologie, est l'être infini, absolu, nécessaire et universel, qui sert de *substratum* à l'univers et se cache sous ses phénomènes. Cet être est essentiellement un, par conséquent possiblement personnel, intelligent et libre; de plus, en raison de son infinité, parfait et saint.

Dieu, dit enfin la philosophie, est, au point de vue ontologique, une conception de l'esprit humain, dont il n'est possible de nier ni d'affirmer authentiquement la réalité; — au point de vue de l'humanité, une représentation fantastique de l'âme humaine élevée à l'infini.

Pourquoi l'homme a-t-il été créé et mis sur la terre?

Pour connaître Dieu, dit la théologie, pour l'aimer, le servir, et par ce moyen acquérir la vie éternelle.

La philosophie, élaguant les données mystiques de la

théologie, répond simplement : Pour réaliser la Justice, exterminer le mal, concourir par la bonne administration de son globe à l'évolution harmonieuse des mondes, et par ce moyen obtenir la plus grande somme de gloire et de félicité, dans son corps et dans son âme. . . . . . .
. . . .

Nous poursuivrons ce questionnaire. Le catéchisme, avec sa mythologie et ses mystères, a servi de base, pendant dix-huit siècles, à l'enseignement du peuple. Aujourd'hui les enfants n'en veulent plus. La philosophie concrète et positive, venant à son heure, aurait-elle moins de popularité que n'en a eu le catéchisme?

§ XII. — Un mot de la situation.

C'est par leurs principes, religieux ou philosophiques, que vivent les sociétés.

Avant 89, la France était chrétienne : sa monarchie était de droit divin, sa constitution économique établie sur la féodalité. Chrétienne, monarchique et féodale, la nation française pouvait se dire organisée aussi bien dans sa pensée que dans son gouvernement. Elle avait des principes, une doctrine, une tradition, une morale; elle avait un droit. Sous Louis XIV elle parvint, à l'aide de ses principes, au plus haut degré de puissance et de gloire. Aucune nation ne lui disputait la préséance : fille aînée de l'Eglise, elle marchait à la tête de cent millions de catholiques.

La Révolution de 89 changea cette position, mais ne l'amoindrit pas. De chrétienne, monarchique et féodale qu'avait été la nation, elle devint philosophe, républicaine, égalitaire. Alors aussi, et plus qu'auparavant, elle put se vanter d'avoir des principes, des droits, des mœurs. Sa tradition, qui jusque-là s'était confondue avec sa religion, fut déplacée : ce fut la tradition de la raison libre, plus ancienne que la féodalité catholique, plus imprescriptible que le droit divin. Un moment, par cette brusque conversion, la France put se croire isolée au milieu des peuples. Mais elle était devenue initiatrice; bientôt elle put juger que son verbe était partout accueilli. Un incalculable avenir s'ouvrait devant elle; seulement il fallait attendre que la philosophie eût mûri les esprits.

Le tourbillon révolutionnaire dura dix ans.

En 1799, une pensée de conciliation se fit jour, et s'empara du gouvernement. Les esprits étaient divisés ; le pays aspirait au repos. On crut qu'il était possible, moyennant de mutuelles concessions, d'accorder les conquêtes de 89 avec l'ancienne tradition religieuse et monarchique : ce fut toute la pensée de la restauration consulaire. De la meilleure foi du monde, et parce qu'il lui était d'ailleurs impossible de faire mieux, la France se trouva tout à la fois chrétienne et philosophe, monarchique et démocrate, propriétaire et égalitaire. Cet éclectisme était-il fondé en raison, comme il parut l'être, pendant plus d'un demi-siècle, en fait? Il est permis de n'en rien croire. L'accueil fait en 1814 aux Bourbons, porteurs de la Charte, la révolution de 1830, celle de 1848, ont prouvé que ce système de conciliation n'était qu'une œuvre de circonstance, et qu'à mesure que la nation s'imprégnait du nouveau droit, la Révolution prenait une prépondérance de plus en plus décisive. Quoi qu'il en soit, il est certain au moins que la France éclectique et libérale, de même que celle de 89 et 93, de même que la France féodale, eut des principes, des idées, et que sa politique, au dedans et au dehors, en fut l'expression. Des principes! Elle semblait, dans son modérantisme, cumuler les pensées de deux régimes antagoniques : il y avait là, il faut l'avouer, de quoi séduire bien des intelligences. Aussi la puissance française prit-elle, à partir de 99, un développement extraordinaire : l'Europe suivait, entraînée plutôt que vaincue, et l'on ne sait ce qui serait advenu, si le génie de l'empereur et des gouvernements qui lui succédèrent avait été au niveau des aspirations.

Ce système, qui certes avait eu, à la suite de la période révolutionnaire, sa raison d'être, était-il usé lorsqu'à la fin de 1851 Louis-Napoléon Bonaparte, président de la République, s'empara du pouvoir?

Nous inclinons fortement à le croire : c'est même, selon nous, ce qui explique le succès du coup d'État. Le 2 Décembre, et le régime qui s'en est suivi jusqu'à ce jour, ne sont pas le fait d'un homme, ni un incident de l'histoire : c'est une situation. Une génération impure, née en partie depuis la restauration, qui du libéralisme

ne comprit jamais que le libertinage, de la philosophie du dix-huitième siècle que l'impiété, de la Révolution que la dissolution, de l'éclectisme que le scepticisme, du système parlementaire que l'intrigue, de l'éloquence que le verbiage; génération avide, grossière comme la glèbe de laquelle elle est sortie, sans dignité, commençait à dominer dans le pays : elle y domine encore. C'est elle qui a inauguré, sous le couvert d'une restauration impériale, le règne de la médiocrité impudente, de la réclame officielle, de l'escroquerie avouée. C'est elle qui déshonore la France et qui l'empoisonne...

Quoi qu'il en soit des causes qui amenèrent si brusquement la fin du juste-milieu, républicain et monarchique, il est un fait certain : c'est, d'un côté, que la peur de tomber dans un extrême de révolution ou de contre-révolution fit accepter à la masse le coup d'Etat, et que cependant, depuis cette date fatale du 2 Décembre, la France, autrefois catholique, monarchique et féodale, puis philosophe et démocrate, en dernier lieu éclectique, conciliatrice et modérée, j'écarte l'épithète mal sonnante de doctrinaire, la France n'a plus eu de principes, plus d'esprit public, plus de tradition, point d'idées, pas même des mœurs.

La France du 2 Décembre ne suit ni l'Évangile, ni la Déclaration des droits; ce n'est ni une monarchie de droit divin, ni une démocratie selon la Révolution, ni un gouvernement de classes moyennes, à pouvoirs pondérés, comme le voulait la Charte de 1814 et de 1830. L'arbitraire pur, un arbitraire de fantaisie, comme on n'en trouverait nulle part d'exemple dans la tradition nationale, ni dans le premier empire, qui, malgré ses exigences militaires, suivait encore des principes; ni dans la dictature de 93, qui certes avait aussi les siens; ni dans la monarchie de Louis XIV, à qui l'on ne saurait reprocher non plus d'en avoir manqué; un arbitraire, enfin, comme Machiavel ne l'eût pas imaginé, car si Machiavel ne recule pas devant le despotisme, du moins le met-il au service d'une idée : voilà où en est la France du 2 Décembre.

On criera, je m'y attends, à la calomnie : on citera la constitution de 1852, renouvelée de celle de 1804; l'*idée napoléonienne*, qui servit de programme au prince Louis, et cette multitude de déclarations, de messages, de décrets,

de circulaires, de professions de foi, de brochures, etc., que le gouvernement impérial ne cesse de produire. Que n'y ajoute-t-on les comptes rendus des sociétés anonymes et leurs annonces?... Oh! si les paroles étaient une garantie des principes, il y aurait peu de gouvernements aussi bien fondés en principe que l'empire des huit dernières années. Mais il s'agit des faits, des actes, par lesquels un gouvernement révèle son essence et manifeste sa pensée : à cet égard, et sans que je veuille aucunement faire remonter ma critique aux personnes, j'ose dire que le gouvernement de Napoléon III, pour son malheur et pour le nôtre, n'a pas de principes, ou, s'il a des principes, qu'il ne les a pas encore révélés. Les témoignages abondent sous ma main : depuis le 2 Décembre, je les enregistre jour par jour. Citons le dernier, qui est en même temps le plus grave.

Le juste-milieu, fondé par le premier Consul, et qui eut son apogée sous Louis-Philippe, avait compris que l'existence du catholicisme est indissolublement liée à celle de la papauté, et que la papauté elle-même, depuis l'abrogation du pacte de Charlemagne, n'a de prestige que celui qu'elle tire de sa souveraineté temporelle. Sous les Césars, et plus tard sous les Ostrogoths, les Lombards, les Francs, les Allemands, le Pape pouvait se passer du titre et du pouvoir de prince : la religion faisait de lui le vicaire de Dieu sur terre. Charlemagne consacra ce vicariat, non pas en séparant les deux puissances de la manière qu'on l'entend aujourd'hui, mais en les opposant et les liant l'une à l'autre dans un système qui embrassait le monde. Quant aux donations de territoire qui accompagnèrent cette constitution impériale et papale, ce ne furent d'abord, comme les trois couronnes qui ornent la tiare, qu'un joyau, un insigne, une sorte de glorification du pontificat. Ce n'est pas ce qui fit la puissance des Grégoire VII, des Urbain II, des Innocent III, des Boniface VIII. — Après que la papauté, souffletée par Philippe le Bel, eut été transportée à Avignon, l'État ayant sur tous les points fait scission avec l'église et rompu l'ancien pacte, la papauté se soutint encore, et le catholicisme resta debout, grâce à la souveraineté temporelle que se formèrent les papes, partie avec les terres de la donation, partie par leurs armes.

Mais on vit bientôt combien cette souveraineté était impuissante à conserver l'unité catholique. D'abord, il y eut le grand schisme, provoqué par la transportation papale; puis la Réforme, qui enleva au saint-siége la moitié de la chrétienté. Dès lors, l'autorité du souverain pontife, sur les catholiques eux-mêmes, a été toujours en diminuant : les rudesses de Louis XIV, le concordat de 1802, la captivité de Savone, en sont des preuves. Détruisez le temporel des papes, et le catholicisme dégénère en protestantisme, la religion du Christ est en poussière. Ceux qui disent que le pape ne sera jamais mieux écouté que lorsqu'il s'occupera exclusivement des affaires du ciel, sont, ou des politiques de mauvaise foi, qui s'efforcent de déguiser sous la dévotion des paroles l'atrocité de l'exécution, ou des catholiques niais, incapables de comprendre que dans les choses de la vie, le temporel et le spirituel, de même que l'âme et le corps, sont solidaires.

Or, en présence de cette papauté chancelante, quelle fut la conduite du juste-milieu français?

Le juste-milieu avait pour principe de concilier la religion et la philosophie, la monarchie et la démocratie, l'Eglise et la Révolution. Il se fût bien gardé en conséquence de toucher à la papauté; il n'aurait pas osé assumer la responsabilité de cette grande ruine, d'abord, parce qu'il ne se sentait pas en mesure de suppléer, par son propre enseignement, aux idées religieuses; puis, parce que l'heure du protestantisme lui semblait avec raison passée, qu'il n'y avait plus, selon lui, en France, assez de foi pour faire les frais d'une réforme, et qu'il aurait eu honte d'inféoder la conscience du pays pas plus à l'hypocrisie anglicane qu'au théologisme germanique; parce qu'enfin, dans cette grave incertitude, il ne pouvait ni renoncer pour la France à exercer une légitime influence sur 130 millions de catholiques répandus sur toute la surface du globe, ni favoriser la formation d'un État italien dont le voisinage eût amoindri d'autant la prépotence française. Ce n'est pas tout, en effet, d'immoler, sur l'autel de la philosophie, la vieille papauté; il faut que le temporel n'ait pas à souffrir de cette décapitation du spirituel.

Le gouvernement de Napoléon III n'a eu aucun de ces scrupules. Serait-ce de sa part l'indice d'un changement

de politique, l'annonce d'un retour aux principes?... Après avoir comblé le clergé de ses faveurs, rétabli les communautés religieuses, rappelé les jésuites, rendu à l'Eglise la haute main sur l'enseignement, donné, en toute occasion, des preuves de sa piété; après avoir, pendant dix ans, disputé à l'Autriche, comme avait fait Louis-Philippe, le protectorat du saint-siége, le voilà qui tout à coup, sous prétexte que les événements, qu'il a lui-même provoqués, sont plus forts que lui, que *leur logique est inexorable*, signifie au souverain Pontife que sa royauté n'est plus de ce siècle, qu'en conséquence il ait à résigner entre des mains laïqués le gouvernement de ses États, et daigne accepter des nations catholiques, en dédommagement de son temporel, une rente!...

Pour moi, j'applaudis à la crucifixion de l'Eglise, mais à une condition, c'est que le chef de la nouvelle France nous dira quel spirituel il entend substituer au spirituel catholique; s'il se propose, à l'exemple des rois de l'Angleterre et des tsars de Russie, de cumuler le principat et le pontificat, ou s'il revient purement et simplement à la Révolution?

Hélas! j'ai bien peur que Napoléon III ne soupçonne seulement pas qu'on puisse lui adresser des questions pareilles. Expression de son époque, porté au faîte de la puissance par un imbroglio, il a constamment témoigné, comme tous les siens, de son horreur des idées; il ne croit qu'à la matière et à la force. Il ne veut pas de la Révolution : il l'a prouvé par ses lois de salut public en 1851 et 1852; il n'a cessé depuis de le proclamer dans tous ses actes tant officiels qu'anonymes et pseudonymes; il vient de le redire dans sa lettre au pape du 31 décembre 1859. Il ne veut pas davantage du juste-milieu bourgeois : il s'est brouillé irréconciliablement avec lui par son coup d'Etat, et il se gardera de s'exposer à sa critique. Napoléon III ne veut, ne peut vouloir, c'est le vice de sa situation bien plus que de sa volonté, d'aucun principe, d'aucune garantie, d'aucune liberté. S'il sacrifie le pape. c'est, il le dit lui-même, parce que les événements le maîtrisent; parce qu'il n'a pas en lui ce qu'il faudrait pour maîtriser les événements, des principes, des idées, une foi, une loi. Mais en même temps qu'il prononce la dé-

chéance du saint-père, qu'il intercepte les mandements des évêques, qu'il menace les jésuites et crible d'avertissements les journaux catholiques, il ôte la parole à la démocratie, et fait condamner par ses tribunaux les philosophes, inculpés *d'outrage à la morale publique et religieuse.*

Donc, ni chrétienne, ni révolutionnaire, ni juste-milieu, en un mot, rien : voilà la France, telle, je ne dis pas que l'a faite, mais que l'a révélée jusqu'à ce moment le gouvernement du 2 Décembre.

Le vulgaire n'avait pas aperçu d'abord ce caractère de la politique impériale, de n'avoir pas de principes et d'aller à l'aveugle. Suivant la coutume de l'esprit français de tout rapporter au maître, on disait de Napoléon III : Voyez comme il est heureux! Tout lui réussit. Les uns louaient son esprit de conciliation : il disait de lui-même qu'il était la fin des vieux partis. L'Eglise saluait en lui un nouveau Constantin, tandis que la plèbe le préconisait, comme elle avait fait son oncle, le héraut de la Révolution. Maintenant tout se découvre : le gouvernement impérial est un gouvernement sans principes, et l'empereur n'en peut mais; quant à ses prétendus succès, encore un peu de temps, et, les choses restant ce qu'elles sont, on n'y verra que des calamités.

Non, vous dis-je, point de principes, point de véritables succès : soutenir le contraire, ce serait accorder à un homme une puissance que les philosophes refusent à Dieu, celle de faire quelque chose de rien.

A quoi a servi l'expédition de Crimée? On s'était vanté de relever l'empire ottoman : la paix faite, on l'abandonne comme un cadavre. — On voulait arrêter les empiétements de la Russie : la Russie vient de conquérir le Caucase, non moins important, l'avenir le fera voir, que Constantinople. La Russie possède l'Arménie; ses colons s'étendent sur la côte méridionale de la mer Noire jusqu'en face du palais des sultans. Et la France n'a pas même un pied-à-terre dans l'Asie Mineure. — Est-ce l'alliance anglaise, ou l'équilibre européen, qui a bénéficié de la prise de Sébastopol? Les morts de Malakoff n'étaient pas enterrés, que Napoléon III, dégoûté des Anglais, signait la paix avec le tsar, et méditait une alliance bien autrement menaçante pour les libertés du monde que le protectorat de la Russie

de politique, l'annonce d'un retour aux principes?... Après avoir comblé le clergé de ses faveurs, rétabli les communautés religieuses, rappelé les jésuites, rendu à l'Eglise la haute main sur l'enseignement, donné, en toute occasion, des preuves de sa piété; après avoir, pendant dix ans, disputé à l'Autriche, comme avait fait Louis-Philippe, le protectorat du saint-siége, le voilà qui tout à coup, sous prétexte que les événements, qu'il a lui-même provoqués, sont plus forts que lui, que *leur logique est inexorable*, signifie au souverain Pontife que sa royauté n'est plus de ce siècle, qu'en conséquence il ait à résigner entre des mains laïqués le gouvernement de ses États, et daigne accepter des nations catholiques, en dédommagement de son temporel, une rente!...

Pour moi, j'applaudis à la crucifixion de l'Eglise, mais à une condition, c'est que le chef de la nouvelle France nous dira quel spirituel il entend substituer au spirituel catholique; s'il se propose, à l'exemple des rois de l'Angleterre et des tsars de Russie, de cumuler le principat et le pontificat, ou s'il revient purement et simplement à la Révolution?

Hélas! j'ai bien peur que Napoléon III ne soupçonne seulement pas qu'on puisse lui adresser des questions pareilles. Expression de son époque, porté au faîte de la puissance par un imbroglio, il a constamment témoigné, comme tous les siens, de son horreur des idées; il ne croit qu'à la matière et à la force. Il ne veut pas de la Révolution : il l'a prouvé par ses lois de salut public en 1851 et 1852; il n'a cessé depuis de le proclamer dans tous ses actes tant officiels qu'anonymes et pseudonymes; il vient de le redire dans sa lettre au pape du 31 décembre 1859. Il ne veut pas davantage du juste-milieu bourgeois : il s'est brouillé irréconciliablement avec lui par son coup d'Etat, et il se gardera de s'exposer à sa critique. Napoléon III ne veut, ne peut vouloir, c'est le vice de sa situation bien plus que de sa volonté, d'aucun principe, d'aucune garantie, d'aucune liberté. S'il sacrifie le pape. c'est, il le dit lui-même, parce que les événements le maîtrisent; parce qu'il n'a pas en lui ce qu'il faudrait pour maîtriser les événements, des principes, des idées, une foi, une loi. Mais en même temps qu'il prononce la dé-

chéance du saint-père, qu'il intercepte les mandements des évêques, qu'il menace les jésuites et crible d'avertissements les journaux catholiques, il ôte la parole à la démocratie, et fait condamner par ses tribunaux les philosophes, inculpés *d'outrage à la morale publique et religieuse.*

Donc, ni chrétienne, ni révolutionnaire, ni juste-milieu, en un mot, rien : voilà la France, telle, je ne dis pas que l'a faite, mais que l'a révélée jusqu'à ce moment le gouvernement du 2 Décembre.

Le vulgaire n'avait pas aperçu d'abord ce caractère de la politique impériale, de n'avoir pas de principes et d'aller à l'aveugle. Suivant la coutume de l'esprit français de tout rapporter au maître, on disait de Napoléon III : Voyez comme il est heureux! Tout lui réussit. Les uns louaient son esprit de conciliation : il disait de lui-même qu'il était la fin des vieux partis. L'Eglise saluait en lui un nouveau Constantin, tandis que la plèbe le préconisait, comme elle avait fait son oncle, le héraut de la Révolution. Maintenant tout se découvre : le gouvernement impérial est un gouvernement sans principes, et l'empereur n'en peut mais ; quant à ses prétendus succès, encore un peu de temps, et, les choses restant ce qu'elles sont, on n'y verra que des calamités.

Non, vous dis-je, point de principes, point de véritables succès : soutenir le contraire, ce serait accorder à un homme une puissance que les philosophes refusent à Dieu, celle de faire quelque chose de rien.

A quoi a servi l'expédition de Crimée? On s'était vanté de relever l'empire ottoman : la paix faite, on l'abandonne comme un cadavre. — On voulait arrêter les empiétements de la Russie : la Russie vient de conquérir le Caucase, non moins important, l'avenir le fera voir, que Constantinople. La Russie possède l'Arménie; ses colons s'étendent sur la côte méridionale de la mer Noire jusqu'en face du palais des sultans. Et la France n'a pas même un pied-à-terre dans l'Asie Mineure. — Est-ce l'alliance anglaise, ou l'équilibre européen, qui a bénéficié de la prise de Sébastopol? Les morts de Malakoff n'étaient pas enterrés, que Napoléon III, dégoûté des Anglais, signait la paix avec le tsar, et méditait une alliance bien autrement menaçante pour les libertés du monde que le protectorat de la Russie

de politique, l'annonce d'un retour aux principes ?... Après avoir comblé le clergé de ses faveurs, rétabli les communautés religieuses, rappelé les jésuites, rendu à l'Eglise la haute main sur l'enseignement, donné, en toute occasion, des preuves de sa piété ; après avoir, pendant dix ans, disputé à l'Autriche, comme avait fait Louis-Philippe, le protectorat du saint-siége, le voilà qui tout à coup, sous prétexte que les événements, qu'il a lui-même provoqués, sont plus forts que lui, que *leur logique est inexorable*, signifie au souverain Pontife que sa royauté n'est plus de ce siècle, qu'en conséquence il ait à résigner entre des mains laïques le gouvernement de ses États, et daigne accepter des nations catholiques, en dédommagement de son temporel, une rente !...

Pour moi, j'applaudis à la crucifixion de l'Eglise, mais à une condition, c'est que le chef de la nouvelle France nous dira quel spirituel il entend substituer au spirituel catholique ; s'il se propose, à l'exemple des rois de l'Angleterre et des tsars de Russie, de cumuler le principat et le pontificat, ou s'il revient purement et simplement à la Révolution ?

Hélas ! j'ai bien peur que Napoléon III ne soupçonne seulement pas qu'on puisse lui adresser des questions pareilles. Expression de son époque, porté au faîte de la puissance par un imbroglio, il a constamment témoigné, comme tous les siens, de son horreur des idées ; il ne croit qu'à la matière et à la force. Il ne veut pas de la Révolution : il l'a prouvé par ses lois de salut public en 1851 et 1852 ; il n'a cessé depuis de le proclamer dans tous ses actes tant officiels qu'anonymes et pseudonymes ; il vient de le redire dans sa lettre au pape du 31 décembre 1859. Il ne veut pas davantage du juste-milieu bourgeois : il s'est brouillé irréconciliablement avec lui par son coup d'Etat, et il se gardera de s'exposer à sa critique. Napoléon III ne veut, ne peut vouloir, c'est le vice de sa situation bien plus que de sa volonté, d'aucun principe, d'aucune garantie, d'aucune liberté. S'il sacrifie le pape. c'est, il le dit lui-même, parce que les événements le *maîtrisent* ; parce qu'il n'a pas en lui ce qu'il faudrait pour maîtriser les événements, des principes, des idées, une foi, une loi. Mais en même temps qu'il prononce la dé-

chéance du saint-père, qu'il intercepte les mandements des évêques, qu'il menace les jésuites et crible d'avertissements les journaux catholiques, il ôte la parole à la démocratie, et fait condamner par ses tribunaux les philosophes, inculpés *d'outrage à la morale publique et religieuse.*

Donc, ni chrétienne, ni révolutionnaire, ni juste-milieu, en un mot, rien : voilà la France, telle, je ne dis pas que l'a faite, mais que l'a révélée jusqu'à ce moment le gouvernement du 2 Décembre.

Le vulgaire n'avait pas aperçu d'abord ce caractère de la politique impériale, de n'avoir pas de principes et d'aller à l'aveugle. Suivant la coutume de l'esprit français de tout rapporter au maître, on disait de Napoléon III : Voyez comme il est heureux! Tout lui réussit. Les uns louaient son esprit de conciliation : il disait de lui-même qu'il était la fin des vieux partis. L'Eglise saluait en lui un nouveau Constantin, tandis que la plèbe le préconisait, comme elle avait fait son oncle, le héraut de la Révolution. Maintenant tout se découvre : le gouvernement impérial est un gouvernement sans principes, et l'empereur n'en peut mais; quant à ses prétendus succès, encore un peu de temps, et, les choses restant ce qu'elles sont, on n'y verra que des calamités.

Non, vous dis-je, point de principes, point de véritables succès : soutenir le contraire, ce serait accorder à un homme une puissance que les philosophes refusent à Dieu, celle de faire quelque chose de rien.

A quoi a servi l'expédition de Crimée? On s'était vanté de relever l'empire ottoman : la paix faite, on l'abandonne comme un cadavre. — On voulait arrêter les empiétements de la Russie : la Russie vient de conquérir le Caucase, non moins important, l'avenir le fera voir, que Constantinople. La Russie possède l'Arménie; ses colons s'étendent sur la côte méridionale de la mer Noire jusqu'en face du palais des sultans. Et la France n'a pas même un pied-à-terre dans l'Asie Mineure. — Est-ce l'alliance anglaise, ou l'équilibre européen, qui a bénéficié de la prise de Sébastopol? Les morts de Malakoff n'étaient pas enterrés, que Napoléon III, dégoûté des Anglais, signait la paix avec le tsar, et méditait une alliance bien autrement menaçante pour les libertés du monde que le protectorat de la Russie

sur l'Orient. En ce moment, il est vrai, il y a refroidissement de l'alliance russe, réchauffement de l'alliance anglaise. L'Angleterre protestante applaudit à la déconfiture du catholicisme ; elle raisonne, à son point de vue, exactement comme faisait le juste-milieu français. Frapper la papauté, la Révolution n'étant pas là, c'est rompre le faisceau catholique, c'est amoindrir la France. Elle proclame l'auteur de la brochure *Le Pape et le Congrès* aussi grand théologien et homme d'Etat que Jacques Ier et Henri VIII, et peut-être daignera-t-elle signer avec lui un traité de commerce. Combien cela durera-t-il? Ce que durent les alliances formées sans principes : aussi l'Angleterre ne s'y fie point.

L'empire, organe d'une société que l'idée a abandonnée, l'empire s'agite, brûle de la poudre, fait tapage; sa gloire n'engendre pas. Il n'a pas pu, ou pas su, préserver de sa dissolution l'empire ottoman; il n'a point mis de barrière aux envahissements de la Russie; il n'a pas osé s'avancer jusqu'à l'Adriatique et il a laissé les Autrichiens dans la Péninsule; il n'a pas même le courage de tenir ses promesses de Villafranca; maintenant il laisse choir le pape dont il voulait faire le président fédéral de l'Italie et que depuis dix ans il soutenait. Supposons qu'après l'annexion des duchés et des Romagnes au Piémont vienne, la diplomatie britannique et le parti de l'unité aidant, celle de la Vénétie et de Naples; Napoléon III l'empêcherait-il? Il ne le pourrait pas, engagé qu'il est par ses propres paroles, engagé par sa fringale d'alliance avec les Anglais. Il n'oserait prétendre que le vœu des populations est sacré, tant qu'il n'y va que de la souveraineté du saint-père, mais que c'est autre chose de l'annexion des pays insurgés aux États sardes. Le seul fruit de la campagne d'Italie serait ainsi d'avoir servi d'instrument à la politique de MM. de Cavour, Garibaldi, Mazzini, Orsini; de nous avoir suscité un voisin puissant, qui ne peut pas nous aimer, qui ne nous a jamais aimés, et d'avoir consommé l'investissement de la France. — Pouvons-nous, disent les politiques du 2 Décembre, empêcher l'Italie de réaliser son unité? En avons-nous le droit? La Révolution elle-même n'a-t-elle pas pour principe de respecter les nationalités? — Faites donc alors, leur répondrai-je, faites la Révolution ;

attachez-vous à elle, à son Droit, à ses maximes; et, supérieurs au monde par la puissance de votre principe, vous n'aurez rien à redouter de l'agrandissement de vos voisins... *Je ne veux pas d'une Prusse au midi*, disait le général Cavaignac. Il avait mille fois raison, puisqu'il était éclectique. Le 2 Décembre a renoncé à cette politique : pour peu que les Italiens s'y voulussent prêter, nous aurions à nos portes un empire de vingt-six millions d'hommes. Est-ce le comté de Nice ou la Savoie qui nous dédommageraient?

Un gouvernement sans principes, c'est une science sans méthode, une philosophie sans critère, une religion sans Dieu. On vient de voir quels tristes fruits la politique du 2 décembre a produits au dehors; elle n'a pas été plus heureuse au dedans. Son bilan peut se résumer en huit articles :

L'impôt a été porté de 1,500 à 1,800 millions;

La dette publique augmenté de trois milliards;

La conscription élevée de 80 à 100, 120 et 140 mille hommes;

Déconfiture de la classe moyenne et augmentation proportionnelle du prolétariat;

Diminution de la population;

Dépravation des mœurs nationales;

Décadence de la littérature et des arts;

Insuccès de toutes les entreprises du gouvernement.

Pour ne parler que de ce dernier article, la kyrielle serait longue des mécomptes du gouvernement impérial.

En 1852, le gouvernement réduit la rente de 5 p. c. à 4 1/2. Et tout le monde d'applaudir. On sait quelle hausse, purement factice, régna, pendant cette année de début, sur toutes les valeurs. Mais la suite ne répondit nullement à ces espérances; la Banque n'a pas diminué son escompte; plus d'une fois même elle l'a élevé jusqu'à 6 et 7 p. c., en dernière analyse le 4 1/2 est resté fixé à 90, ce qui veut dire que, malgré la réduction, 5 p. c., est toujours le taux normal de l'intérêt. Tout impôt, toute réduction de revenu imposée à la propriété, pour être juste, doit être général. La conversion de la rente étant restée une mesure isolée, c'est comme si le gouvernement avait fait banqueroute aux rentiers de 1/2 p. c. Est-ce là un succès?

Le gouvernement impérial a eu la prétention de créer le crédit foncier : il n'a pas réussi ; — de faire un crédit mobilier : son crédit mobilier est une entreprise d'agiotage ; — d'établir des docks : la société des docks a fini en police correctionnelle ; — de mettre les loyers à bon marché, et la moitié de la population parisienne est chassée de la capitale (1). Il s'était flatté de relever la marine marchande ; et malgré les subventions accordées ou promises, rien ne se fait. Il avait accepté le protectorat du percement de l'isthme de Suez, il y renonce aujourd'hui ; est-ce parce que l'affaire lui paraît mauvaise, ou par suite de son changement de politique ? Que dire du palais de l'Industrie, des voitures de place, et de tant d'autres choses où le gouvernement impérial a mis la main ? Par son traité de commerce avec l'Angleterre, il vient de faire le premier pas dans la carrière du libre échange, c'est à dire, de l'aveu de tous les gens d'affaires étrangers, désintéressés dans la question, d'assurer, sur le marché français, sur la marine française, la prépondérance de l'Angleterre. Le *libre échange*, grâce à l'épithète, est une des fantaisies de la démocratie contemporaine, qui n'a jamais brillé, comme on sait, par la science économique. Pas n'est besoin cependant d'être un grand économiste pour voir que le libre échange, qui n'est autre chose que le *chacun chez soi, chacun pour soi*, tant honni par cette même démocratie, n'est pas un principe, et que sans principes, c'est à dire sans Justice, sans garanties, sans réciprocité, l'économie politique, de même que la politique, n'est féconde qu'en désastre. Je ne voudrais que la petite leçon d'économie politique qu'il a plu à Sa Majesté de donner à la France par l'intermédiaire de son ministre d'État, pour prophétiser qu'il en sera de la réforme douanière décrétée par Napoléon III comme il en a été de celle de Robert Peel : le prix des denrées d'importation baissera peut-être, le peuple sera plus exténué qu'auparavant. Est-il donc si difficile de comprendre, par exemple, que si les vins français obtiennent un débouché considérable en Angleterre, le prix haussera, et que le peuple français en boira moins qu'auparavant ; qu'il en sera

(1) On a trouvé moyen de l'y faire rentrer, en reportant l'octroi aux fortifications. Quelle faveur !

de même de la viande, du beurre, des légumes, des fruits; que si, d'autre part, les fers et les cotons ouvrés de d'Angleterre nous arrivent à meilleur marché, le salaire des ouvriers français baissera d'autant; en résultat, que les bonifications de prix, des deux côtés du détroit, profiteront aux rentiers, aux propriétaires, à quelques entremetteurs, courtiers, marchands; qu'il y aura déplacement d'affaires et de fortunes, mais qu'en somme, la concurrence industrielle et l'absorption capitaliste s'exerçant sur une plus grande échelle, le sort des masses s'aggravera?... Le libre échange a pour condition la gratuité de l'escompte : est-on en mesure de réaliser, dans ces termes, la balance commerciale? — Le gouvernement impérial aura eu la gloire d'achever les chemins de fer, et même d'en faire beaucoup trop: mais il pourra se vanter aussi d'avoir livré le pays à l'aristocratie financière; d'avoir rétabli en faveur de ses créatures le régime honni du pot-de-vin, et fait contracter à la nation l'habitude, auparavant iuconnue, du jeu. De l'achèvement des chemins de fer par le gouvernement impérial et de son intervention dans toutes les affaires, datera pour la France la ruine de la classe moyenne, autant vaut dire la désorganisation de la société française.

Le gouvernement de l'empereur a conçu la pensée, digne d'éloge, d'être le restaurateur des mœurs, comme il avait eu l'ambition d'être le fondateur du crédit. Il existe à cet effet un bureau de propagande au ministère de l'intérieur. Or, voyez comme ce gouvernement moraliste joue de malheur! Un sieur Giblain, agent de change, est accusé de malversation dans l'exercice de sa charge et de détournement. Les faits sont constatés par experts; le délit est flagrant; 1,800 détournements et autant de faux. La condamnation paraît inévitable. Mais point, le jury rend un verdict d'acquittement : savez-vous pourquoi? C'est qu'il est résulté des débats, pour le jury comme pour la Cour, que les faits reprochés au sieur Giblain lui étaient communs avec toute la corporation des agents de change, déclarée *honorable* par les magistrats. C'est au moment où la Cour de cassation, par son arrêt confirmatif contre les coulissiers, accordait aux agents de change le privilége des *marchés à terme*, que le parquet poursuivait un agent de change inculpé 1° d'avoir fait des marchés à terme, comme

tous ses confrères; 2° d'en avoir fait pour son propre compte, comme tous ses confrères; 3° d'avoir à cet effet tenu un compte de *redressement* desdits marchés, comme tous ses confrères; 4° enfin, d'avoir bénéficié, quelquefois perdu — tout n'est pas profit dans ce métier — sur les marchés qu'il faisait pour son compte, comme tous ses confrères!... Évidemment, la Cour de cassation et le parquet ne marchaient pas d'accord. La condamnation était impossible. Croit-on que si le procureur impérial avait annoncé sa résolution de pousser l'enquête jusqu'au bout, et de traduire, s'il le fallait, sur le banc des escrocs toute la corporation des agents de change; si en même temps la Cour de cassation avait flétri la susdite corporation, en la déclarant non recevable en sa demande contre les coulissiers, croit-on, dis-je, que le jury aurait osé répondre : Non coupable? Mais la corporation est un des piliers de l'État, à ce titre réputée sainte et inviolable. Sous Louis-Philippe, les Teste, les Cubière, faisaient l'exception, et le jury condamnait. Aujourd'hui, ils sont la généralité, et le jury acquitte. A un pouvoir sans principes, la vertu même ne réussit pas. A défaut du jury, les pierres crieraient : Hypocrisie!

Soyons justes cependant. Sans doute depuis le 2 Décembre il s'est opéré en France un abaissement dans la moralité publique; la nation a perdu sa propre estime; elle a le sentiment de son indignité, et, comme de coutume, elle en accuse le gouvernement. Là est le principe qui fera tomber l'empire, si tant est que l'indignité puisse se traduire en indignation. Mais le gouvernement n'est en ceci, comme partout, que l'expression de la conscience du pays; et si l'on ne peut dire que, par la fidélité avec laquelle il exprime la perdition des âmes, il mérite la reconnaissance des citoyens, on ne peut pas dire non plus qu'il ait mérité leur haine. L'humiliation de la France vient de plus loin que le coup d'État; Napoléon III, s'il était possible de le faire comparaître devant un jury, n'y aurait qu'une part assez petite. S'imagine-t-on par hasard que, si la dynastie des Bonaparte venait à disparaître, les dispositions du pays fussent changées? Grave erreur : la France ne peut se refaire que par la Révolution; elle n'en est pas là. Après des réjouissances comme celles qui suivirent la mort de Com-

mode, il y aurait les enchères de Didius Julianus. C'est pourquoi nous le déclarons, la main sur la conscience : entre nous et Napoléon III il n'y a ni envie ni haine; il ne nous a ni trompés ni supplantés; nous n'avons été en rien ses fauteurs, nous n'aspirons pas à devenir ses continuateurs. Il est le représentant officiel, non pas même la personnification, d'une ère de malheur : voilà tout. A part les actes de Strasbourg, de Boulogne et du 2 Décembre, sa complicité ne va pas au delà. Nous nous permettrons toutefois de lui rappeler, sans menace aucune, le mot de l'Evangile : *Væ autem homini illi per quem scandalum venit.* Ce qui signifie, en langage militaire : Sentinelle, prenez garde à vous!

§ XIII. — Conclusion.

La papauté brisée, le catholicisme est à bas : il n'y a plus de religion dans le monde civilisé.

Les églises protestantes, sorte de moyens termes entre la pensée religieuse et la pensée philosophique, qui subsistaient de leur opposition à l'Eglise romaine, périssent à leur tour, obligées qu'elles vont être, ou de se rallier définitivement à la philosophie, et par conséquent de consommer leur abjuration, ou d'essayer une rénovation de l'unité, et par conséquent de se contredire.

L'éclectisme lui-même n'a plus de raison d'être ; de quoi se composerait-il encore? Bon gré mal gré il faut qu'il se fonde dans l'antithèse révolutionnaire, à peine de se résoudre en pur scepticisme. N'est-ce pas déjà vers cette dernière et triste alternative que les esprits inclinent, en France et par toute l'Europe? Avant le 2 Décembre, les gouvernements, par une sorte de pacte tacite suivaient une politique de juste-milieu; ils tendaient à s'équilibrer, et se suivaient dans l'application du système constitutionnel. Maintenant, tout développement politique et social est suspendu; la raison d'Etat, qui se rapprochait peu à peu de la raison du droit, flotte au hasard, livrée à toutes les suggestions de la peur, de la méfiance et de l'ancien antagonisme. Les rapports internationaux sont troublés; il n'y a plus de principes; le désespoir des esprits les pousse à la guerre.

L'Angleterre, qui la première, en haine de la démocra-

de politique, l'annonce d'un retour aux principes?... Après avoir comblé le clergé de ses faveurs, rétabli les communautés religieuses, rappelé les jésuites, rendu à l'Eglise la haute main sur l'enseignement, donné, en toute occasion, des preuves de sa piété; après avoir, pendant dix ans, disputé à l'Autriche, comme avait fait Louis-Philippe, le protectorat du saint-siége, le voilà qui tout à coup, sous prétexte que les événements, qu'il a lui-même provoqués, sont plus forts que lui, que *leur logique est inexorable*, signifie au souverain Pontife que sa royauté n'est plus de ce siècle, qu'en conséquence il ait à résigner entre des mains laïques le gouvernement de ses États, et daigne accepter des nations catholiques, en dédommagement de son temporel, une rente!...

Pour moi, j'applaudis à la crucifixion de l'Eglise, mais à une condition, c'est que le chef de la nouvelle France nous dira quel spirituel il entend substituer au spirituel catholique; s'il se propose, à l'exemple des rois de l'Angleterre et des tsars de Russie, de cumuler le principat et le pontificat, ou s'il revient purement et simplement à la Révolution?

Hélas! j'ai bien peur que Napoléon III ne soupçonne seulement pas qu'on puisse lui adresser des questions pareilles. Expression de son époque, porté au faîte de la puissance par un imbroglio, il a constamment témoigné, comme tous les siens, de son horreur des idées; il ne croit qu'à la matière et à la force. Il ne veut pas de la Révolution : il l'a prouvé par ses lois de salut public en 1851 et 1852; il n'a cessé depuis de le proclamer dans tous ses actes tant officiels qu'anonymes et pseudonymes; il vient de le redire dans sa lettre au pape du 31 décembre 1859. Il ne veut pas davantage du juste-milieu bourgeois : il s'est brouillé irréconciliablement avec lui par son coup d'Etat, et il se gardera de s'exposer à sa critique. Napoléon III ne veut, ne peut vouloir, c'est le vice de sa situation bien plus que de sa volonté, d'aucun principe, d'aucune garantie, d'aucune liberté. S'il sacrifie le pape. c'est, il le dit lui-même, parce que les événements le maîtrisent; parce qu'il n'a pas en lui ce qu'il faudrait pour maîtriser les événements, des principes, des idées, une foi, une loi. Mais en même temps qu'il prononce la dé-

chéance du saint-père, qu'il intercepte les mandements des évêques, qu'il menace les jésuites et crible d'avertissements les journaux catholiques, il ôte la parole à la démocratie, et fait condamner par ses tribunaux les philosophes, inculpés *d'outrage à la morale publique et religieuse.*

Donc, ni chrétienne, ni révolutionnaire, ni juste-milieu, en un mot, rien : voilà la France, telle, je ne dis pas que l'a faite, mais que l'a révélée jusqu'à ce moment le gouvernement du 2 Décembre.

Le vulgaire n'avait pas aperçu d'abord ce caractère de la politique impériale, de n'avoir pas de principes et d'aller à l'aveugle. Suivant la coutume de l'esprit français de tout rapporter au maître, on disait de Napoléon III : Voyez comme il est heureux! Tout lui réussit. Les uns louaient son esprit de conciliation : il disait de lui-même qu'il était la fin des vieux partis. L'Eglise saluait en lui un nouveau Constantin, tandis que la plèbe le préconisait, comme elle avait fait son oncle, le héraut de la Révolution. Maintenant tout se découvre : le gouvernement impérial est un gouvernement sans principes, et l'empereur n'en peut mais ; quant à ses prétendus succès, encore un peu de temps, et, les choses restant ce qu'elles sont, on n'y verra que des calamités.

Non, vous dis-je, point de principes, point de véritables succès : soutenir le contraire, ce serait accorder à un homme une puissance que les philosophes refusent à Dieu, celle de faire quelque chose de rien.

A quoi a servi l'expédition de Crimée? On s'était vanté de relever l'empire ottoman : la paix faite, on l'abandonne comme un cadavre. — On voulait arrêter les empiétements de la Russie : la Russie vient de conquérir le Caucase, non moins important, l'avenir le fera voir, que Constantinople. La Russie possède l'Arménie; ses colons s'étendent sur la côte méridionale de la mer Noire jusqu'en face du palais des sultans. Et la France n'a pas même un pied-à-terre dans l'Asie Mineure. — Est-ce l'alliance anglaise, ou l'équilibre européen, qui a bénéficié de la prise de Sébastopol? Les morts de Malakoff n'étaient pas enterrés, que Napoléon III, dégoûté des Anglais, signait la paix avec le tsar, et méditait une alliance bien autrement menaçante pour les libertés du monde que le protectorat de la Russie

DE LA JUSTICE
DANS LA RÉVOLUTION
ET DANS L'ÉGLISE

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE PRATIQUE

ADRESSÉES A SON ÉMINENCE MGR LE CARDINAL MATTHIEU,
ARCHEVÊQUE DE BESANÇON.

DISCOURS PRÉLIMINAIRES

Sous le nom d'un archevêque, j'adresse ces *Etudes* à tous les membres du clergé français.

Comme au temps des Césars, la société est menacée de se dissoudre; et comme au temps des Césars, l'Eglise croit avoir seule la puissance de la régénérer.

L'ouvrage qu'on va lire ayant pour but de reconnaître la réalité et l'intensité du mal, d'en assigner la cause, d'en découvrir le remède, par dessus tout de démontrer, au point de vue de la justification, c'est à dire de la perfectibilité humaine, la non-valeur du ministère ecclésiastique, et de constituer la philosophie morale, en dehors de cette influence, sur sa base légitime, la dédicace revenait de droit au clergé.

En deux mots, qui, de la Révolution ou de la Religion, doit être désormais, pour les peuples, l'organe de la vertu? Tel est l'objet de mes recherches. Il n'y en a pas de plus grand ni de plus méritoire.

§ I. — Etat des mœurs au dix-neuvième siècle. Invasion du scepticisme moral : la société en péril. Où est le remède?

Et d'abord, qu'y a-t-il de vrai dans la crise actuelle?

Si l'on jette les yeux sur le train du siècle, il semble qu'en effet, comme l'Eglise le dénonce, la situation soit fort compromise.

La France a perdu ses mœurs.

Non pas que les hommes de notre génération soient en effet pires que leurs pères : l'histoire, aujourd'hui mieux connue, des époques antérieures nous donnerait un énergique démenti. Les générations se suivent et s'améliorent : voilà, au total, nonobstant des oscillations incessantes et de déplorables écarts, ce qu'une observation attentive de la vie des peuples révèle jusqu'à présent de plus plausible.

Quand je dis que la France a perdu ses mœurs, j'entends, chose fort différente, qu'elle a cessé de croire à ses principes. Elle n'a plus ni intelligence ni conscience morale, elle a perdu jusqu'à la notion de *mœurs*.

Nous sommes arrivés, de critique en critique, à cette triste conclusion : que le juste et l'injuste, dont nous pensions jadis avoir le discernement, sont termes de convention, vagues, indéterminables; que tous ces mots *Droit*, *Devoir*, *Morale*, *Vertu*, etc., dont la chaire et l'école font tant de bruit, ne servent à couvrir que de pures hypothèses, de vaines utopies, d'indémontrables préjugés; qu'ainsi la pratique de la vie, dirigée par je ne sais quel *respect humain* par des *convenances*, est au fond arbitraire; que ceux qui parlent le plus de la Justice prouvent de reste, et par l'origine surnaturelle qu'ils lui assignent, et par la sanction extra-mondaine qu'ils lui donnent, et par le sacrifice qu'ils n'hésitent jamais d'en faire aux intérêts établis, et par leur propre conduite, combien peu leur foi est sérieuse; qu'ainsi la véritable règle des rapports de l'homme à l'homme est l'égoïsme, en sorte que le plus honnête est encore celui qui avoue avec le plus de franchise son égoïsme, parce que du moins un tel homme ne vous prend pas en traître, etc., etc.

Pour tout dire d'un mot, le *scepticisme*, après avoir dévasté religion et politique, s'est abattu sur la morale : c'est

en cela que consiste la dissolution moderne. Le cas n'est pas nouveau dans l'histoire de la civilisation : il s'est présenté déjà au temps de la décadence grecque et romaine; j'ose dire qu'il ne se présentera pas une troisième fois. Étudions-le donc avec toute l'attention dont nous sommes capables; et puisque nous ne pouvions échapper à cette dernière invasion du fléau, sachons du moins ce que nous devons en attendre.

Sous l'action desséchante du doute, et sans que le crime soit peut-être devenu plus fréquent, la vertu plus rare, la moralité française, au for intérieur, est détruite. Il n'y a plus rien qui tienne : la déroute est complète. Nulle pensée de justice, nulle estime de la liberté, nulle solidarité entre les citoyens. Pas une institution que l'on respecte, pas un principe qui ne soit nié, bafoué. Plus d'autorité ni au spirituel ni au temporel : partout les âmes refoulées dans leur moi, sans point d'appui, sans lumière. Nous n'avons plus de quoi jurer ni par quoi jurer; notre serment n'a pas de sens. La suspicion qui frappe les principes s'attachant aux hommes, on ne croit plus à l'intégrité de la justice, à l'honnêteté du pouvoir. Avec le sens moral, l'instinct de conservation lui-même paraît éteint. La direction générale livrée à l'empirisme; une aristocratie de bourse se ruant, en haine des *partageux*, sur la fortune publique : une classe moyenne qui se meurt de poltronnerie et de bêtise; une plèbe qui s'affaisse dans l'indigence et les mauvais conseils; la femme enfiévrée de luxe et de luxure, la jeunesse impudique, l'enfance vieillotte, le sacerdoce, enfin, déshonoré par le scandale et les vengeances, n'ayant plus foi en lui-même, et troublant à peine de ses dogmes mort-nés le silence de l'opinion : tel est le profil de notre siècle.

Les moins timorés le sentent et s'en inquiètent :

Il n'y a plus de respect, me disait un homme d'affaires. Comme cet empereur qui se sentait devenir dieu, je sens que je deviens fripon, et je me demande à quoi je croyais quand je croyais à l'honneur?

« Le *spleen* me gagne, » avouait un jeune prêtre. Lui qui par ses fonctions, par sa foi, par son âge, eût dû être à l'abri de ce mal anglais, sentait en son cœur s'affaisser la vie morale. Est-ce là une existence? Ne dirait-on pas plutôt une expiation? Le bourgeois expie, le prolétaire

expie, le pouvoir lui-même, réduit à ne gouverner plus que par la force, expie.

L'esprit de l'homme, dit M. Saint-Marc de Girardin, a perdu sa clarté ; le cœur n'a plus de joie. Nous nous sentons dans le brouillard, nous trébuchons en cherchant notre chemin, et cela nous rend tristes. La gaîté est chose rare de nos jours, même chez la jeunesse.

« *Cette nation n'a pas de principes*, » disait de nous, en 1815, lord Wellington. Nous nous en apercevons à cette heure. Avec quel surcroît d'épouvante Royer-Collard, témoin de notre défaillance, répéterait ses paroles de la même époque :

La société est en poussière. **Il ne reste que des souvenirs, des regrets, des utopies, des folies, des désespoirs.**

Toutefois le doute sur la justice et la démoralisation qu'il traîne à sa suite, n'ajoutant pas sensiblement à la somme des délits et des crimes, l'homme d'Etat, à qui il suffit du respect extérieur de la loi, n'aurait lieu jusque-là de s'en préoccuper. La statistique à la main, il montrerait que le crime est proportionnel au paupérisme, et cette moralité précieuse que ne soutient plus la conscience, il la demanderait aux combinaisons de la commandite et de l'assurance. A la religion du droit et du devoir succéderait ainsi la religion des intérêts, et tout serait dit. L'ordre maintenu dans la rue, la force restant à la loi, l'homme d'Etat pourrait se reposer sur son œuvre, et l'on n'aurait plus qu'à répéter le proverbe : Le monde va tout seul.

Malheureusement l'histoire montre que si la sûreté des personnes et des propriétés ne peut être sérieusement atteinte par le doute moral, il n'en est pas de même de la famille et de la société.

Pour former une famille, pour que l'homme et la femme y trouvent la joie et le calme auxquels ils aspirent, sans lesquels, rapprochés par le désir, ils ne seront jamais qu'incomplétement unis, il faut une *foi conjugale*, j'entends par là une idée de leur mutuelle dignité qui, les élevant au dessus des sens, les rende l'un à l'autre encore plus sacrés que chers, et leur fasse de leur communauté féconde une religion plus douce que l'amour même. Sans cela le mariage n'est plus qu'une société onéreuse, pleine

de dégoûts et d'ennuis, que remplace bientôt et nécessairement l'amour libre.

De même, pour former une société, pour donner aux intérêts des personnes et des familles la sécurité qui est leur premier besoin, sans laquelle le travail se refuse, l'échange des produits et des valeurs devient escroquerie, la richesse un guet-apens pour celui qui la possède, il faut ce que j'appellerai une *foi juridique*, qui, élevant les âmes au dessus des appétits égoïstes, les rende plus heureuses du respect du droit d'autrui que de leur propre fortune. Sans cela la société devient une mêlée ou la loi du plus fort est remplacée par la loi du plus fourbe, où l'exploitation de l'homme succède au brigandage primitif, où la guerre a pour dernier mot la servitude, et la servitude pour garant la tyrannie.

De même encore, pour former un Etat, pour conférer au pouvoir l'adhésion et la stabilité, il faut une *foi politique*, sans laquelle les citoyens, livrés aux pures attractions de l'individualisme, ne sauraient, quoi qu'ils fassent, être autre chose qu'un agrégat d'existences incohérentes et répulsives, que dispersera comme poussière le premier souffle. N'avons-nous pas vu, depuis la Révolution, assez de défections et de palinodies? Comment un pouvoir subsisterait-il quand le mépris a envahi les âmes; quand ministres, sénateurs, magistrats, généraux, prélats, fonctionnaires, armée, bourgeois et plèbe, sont aussi indifférents au changement de leurs princes que le mobilier de la couronne?

Par le scepticisme, l'attrait purement moral du mariage, de la génération, de la famille, l'attrait du travail et de la cité étant perdu, l'être social se dissout, la population, même tend à s'éteindre. Là est le côté grave de l'immoralité actuelle.

Tous tant que nous sommes que le doute moral a piqués, et qui avons acquis la conscience de notre solitude, nous nous sentons, par cette défaillance en nous de la Justice, diminués de la meilleure partie de nous-mêmes, déchus de notre dignité, ce qui veut dire de notre virtualité sociale.

N'est-ce pas déchéance, en effet, que ce sensualisme féroce, qui nous fait prendre en horreur le mariage et la génération, et nous pousse par l'amour à l'anéantissement

de l'espèce? Le nombre des avortements et des infanticides a doublé en 1856, dit le dernier rapport sur la justice criminelle. Le comble de la jouissance est dans la stérilité. Nous n'aurons pas d'enfants, vous disent froidement ces jeunes époux!... A Paris, en 18 , le chiffre des naissances, d'après les statistiques publiées par les journaux, a été de 35,000 : sur ce nombre, 11,000 naissances illégitimes. Des enfants, si nous ne pouvons l'empêcher, soit! mais de mariage point. Voilà le siècle. Est-ce le vœu de la nature et de la société? Est-ce le vœu même de l'amour?

N'est-ce pas déchéance aussi que ce manque de foi à la vertu du prochain et à la nôtre, qui, nous retenant à l'état de guerre latente, nous rend bon gré mal gré indifférents à la cité et à la patrie, insoucieux des intérêts généraux et de la postérité?...

La certitude du droit, avec elle la religion du devoir, abolies dans le cœur des hommes, la société expire donc. Comme nul ne saurait être honnête avec la conviction intime de sa scélératesse, de même nulle société ne saurait subsister avec l'opinion devenue générale qu'elle se compose, en haut et en bas, de canaille.

Science et conscience de la Justice, comme dit un savant professeur, voilà ce qui nous manque, et dont la privation nous fait lentement, ignominieusement mourir. Et voilà ce que la Révolution nous avait promis, ce qu'elle nous eût dès longtemps donné, si le malheur des temps et la faiblesse des âmes n'en eussent retardé la glorieuse et définitive manifestation.

Oui, cette foi juridique, sacramentelle, cette science du droit et du devoir, que nous cherchons partout en vain, que l'Eglise ne posséda jamais et sans laquelle il nous est impossible de vivre, je dis que la Révolution en a produit tous les principes; que ces principes, à notre insu, nous régissent et nous soutiennent, mais que, tout en les affirmant au fond du cœur, nous y répugnons par préjugé, et que c'est cette infidélité à nous-mêmes qui fait notre misère morale et notre servitude.

Depuis soixante-trois ans la Révolution est par nous refoulée, travestie, calomniée, livrée à l'ennemi, dont nous avons repris la bannière. Et notre immoralité a grandi à mesure que nous nous sommes rapprochés du principe

côntre lequel s'étaient levés, mais que ne surent pas nier nos pères.

§ II. — La Contre-Révolution partout : son impuissance.

La France, et l'Europe à sa suite, est en pleine contre-révolution; toutes deux du même coup en pleine décadence. Ce fait vaut la peine que je m'y arrête : ceux qui s'en plaignent le plus étant loin d'en soupçonner les agents et les causes.

Tout ce qui est sorti de la Révolution, depuis son origine, s'est successivement tourné contre elle, et en combattant la Révolution, a servi la dissolution : Démocratie, Empire, Restauration, Monarchie de Juillet, République de 1848, Système représentatif, Centralisation, Philosophie, Economie politique, Progrès industriel, Institutions de crédit, Socialisme, Littérature.

Constatons, en quelques pages rapides, cet étonnant phénomène.

Démocratie. — Personne n'oserait nier que la Révolution ait eu pour objet d'émanciper les masses et d'assurer la prépondérance du travail sur la propriété. La Révolution est essentiellement démocratique, à tel point que la monarchie elle-même, transformée par la Révolution, a dû se dire, et se dit tous les jours, démocrate.

Et moi aussi, malgré mon dédain des urnes populaires, j'appartiens à la démocratie; je ne me sépare point d'elle, et nul n'a le droit de m'en exclure. Suis-je donc traître ou scissionnaire parce que je dis que la démocratie est infectée, et que, plus que personne, elle a servi la contre-révolution?

En prenant pour idéal l'utopie de Jean-Jacques, en substituant la politique des instincts à celle des principes, en calquant son gouvernement sur celui de l'absolutisme, la démocratie a abouti au suicide de 93, aux mystiques atrocités de 94, aux défections de thermidor et de brumaire, aux élections trop oubliées de 1800 et 1804, à celles de 1848, 1851 et 1852, que, j'espère, on n'oubliera pas. Quel est le démocrate de bonne foi qui ose à cette heure affirmer la fermeté, la haute sagesse, la raison infaillible de la multitude? Et si vous abandonnez la multitude, si après l'avoir fait voter, vaille que vaille, en lui conduisant l'œil

et la main, vous la remettez en tutelle, qu'est-ce que la démocratie?

La démocratie, depuis qu'elle est devenue une puissance, une mode, a épousé successivement toutes les idées les plus contraires à sa nature. Fidèle, avant tout, au principe religieux, mais sentant, là comme ailleurs, le besoin d'innover, elle s'est faite tour à tour paléo-chrétienne et néo-chrétienne, protestante, déiste, panthéiste, métempsycosiste, druidique, magique, mystique, fanatique, de tout bois et de toute farine. En économie, elle est tout ce qu'on voudra, communiste et féodaliste, anarchique, monopoliste, philanthrope, libre échangiste, antiégalitaire; — en politique, gouvernementale, dictatoriale, impériale, centralisatrice, absolutiste, chauvinique, machiavélique, doctrinaire, dédaigneuse du droit, ennemie jurée de toute liberté locale et individuelle; — en philosophie et littérature, après avoir renié Voltaire et les classiques, Condillac, Diderot, Volney, tous les Pères et les Docteurs de la Révolution, elle s'est fait transcendantaliste, éclectique, *apriorique*, fataliste, sentimentaliste, idéaliste, romantique, gothique, fantaisiste, bavarde et bohème. Elle a pris tous les systèmes, toutes les utopies, toutes les charlataneries, n'ayant rien su découvrir dans la pensée qui l'avait produite. Arrive février 1848 : la démocratie se trouve sans génie, sans vertu, sans souffle : dites-moi pourquoi?

Empire. — On l'a dit à satiété, on ne l'a que trop dit chez un peuple bataillard : L'empire fut l'épée de la Révolution, devançant par toute l'Europe le travail de la plume. Là fut sa légitimité, là sera sa signification devant l'histoire. Comme pouvoir, l'empire demeura sans originalité, parce qu'il était, comme la démocratie dont il était sorti, sans intelligence de la Révolution. Etait-ce la faute de l'Empereur? Il eut tout le génie que comportait alors la pensée nationale, autant d'esprit à lui seul que tout le monde, et peut-être plus de vertu. Quelle ferveur de royauté chez les héros sortis du jacobinisme! Après les quatre frères Bonaparte, devenus rois, voici encore Bernadotte roi, Murat roi, Eugène Beauharnais vice-roi, et Soult, et Masséna, et l'insensé Junot, qui voulaient aussi être rois! Duc, prince, ne suffisait à ces fils d'artisans, devenus plus superbes que des Rohan. Et le peuple trouvait cela naturel : Ils l'avaient

bien gagné, disait-il. *On gagne*, suivant lui, une royauté comme une pension. Parlez donc, après cela, de suffrage universel! Dites que le peuple a été trompé, qu'on lui a fait peur!... Ils l'avaient gagné! *Vox populi.*

Restauration. — Elle s'élève d'abord, par la Charte, au-dessus même de la gloire impériale. La Charte était le retour à la vie révolutionnaire. Mais bientôt la couronne croit s'apercevoir, elle s'aperçoit que la Révolution la conduit là où elle ne veut pas aller; elle conspire avec l'Eglise, l'âme de la contre-révolution, et tombe, après avoir fait pulluler sous son aile le jésuitisme, le romantisme, le saint-simonisme, le malthusianisme, tout ce que la Révolution, après le sabre, exècre et abomine.

Monarchie de Juillet. — Celle-ci fut le couronnement de la bourgeoisie; elle pouvait être, précisément à cause de cela, le plus légitime des pouvoirs. Une plèbe à émanciper suppose une classe d'initiateurs : c'est la donnée même de la Révolution. Louis-Philippe repoussa ce thème. Comme Napoléon avait essayé de refaire l'ancien régime avec ses soldats, celui-ci conçut l'idée de le refaire avec ses bourgeois. Il ne gouverna ni par la religion, ni par la force, ni par les instincts; il gouverna par les intérêts. Sous Louis-Philippe s'est formée la féodalité industrielle, actuellement régnante. On peut dire de ce prince ce qu'on a dit de Voltaire : *Il n'a pas vu tout ce qu'il a fait, il a fait tout ce que nous voyons.* Lui-même s'en est vanté dans ses lettres aux chefs de la Sainte-Alliance; et Napoléon III, qui a dépouillé la famille d'Orléans de ses apanages, n'oserait révoquer, sans indemnité, les grandes concessions, sorte de fiefs dont son prédécesseur avait flanqué le *Système.*

Système parlementaire.—De 1789 à 1799, de 1814 à 1851, la tribune fut la gloire du génie français; son silence est notre honte : j'en tombe d'accord. Mais, en trahissant tous les partis, en plaidant toutes les causes, en donnant le spectacle des plus honteuses palinodies, en servant moins la vérité que l'intrigue, en envoyant tour à tour, à l'échafaud et à l'exil, la monarchie, la gironde, les cordeliers, les jacobins, les thermidoriens, les clichyens, les socialistes, ne s'est-elle pas réfutée elle-même? N'a-t-elle pas fait dire que la voix de la Révolution était une voix de mensonge et d'iniquité? *Mentita est iniquitas sibi.*

Centralisation. — Le sens des hommes de nos jours s'est trouvé tellement perverti, dit Michelet ; nos amis ont si légèrement avalé les bourdes grossières que leur jetaient nos ennemis, qu'ils croient et répètent que les protestants tendaient à démembrer la France, que tous les protestants étaient des gentilshommes, etc. Dès lors, voyez la beauté du système : Paris et la Saint-Barthélemy ont sauvé l'unité; Charles IX et les Guises représentaient la Convention. (*Guerres de religion*, pag. 305.)

Dans une réunion de républicains qui eut lieu après le 2 Décembre et où l'on déplorait l'inertie des départements, attendant le signal de la capitale, quelqu'un ayant posé la question s'il eût mieux valu sauver la République, au prix de la décentralisation, que de conserver l'*unité* en subissant le coup d'Etat, la majorité se prononça pour la seconde opinion, le *fédéralisme* paraissant incompatible avec la République. Aussi ne vous étonnez pas que sur cette souche du jacobinisme le bourgeon monarchique soit toujours fleurissant. Notre républicanisme est surtout dans les mots. La monarchie, nous l'avons en horreur; l'unité, c'est autre chose!

La possédons-nous du moins cette unité de la république, qui coûta à la France quatorze mois de terreur et aux Girondins leurs têtes? Hélas! non. L'unité républicaine suppose des parties qui se groupent sous une loi de série, mais toujours au profit de leur liberté et de leur initiative. Paris et son gouvernement, ses administrations, ses compagnies, ses monopoles, ses plaisirs, son parasitisme, Paris devenu l'auberge de l'Europe, absorbe et dévore la France: voilà la centralisation!

Philosophie. — Une révolution sociale suppose, avec un gouvernement nouveau, une philosophie nouvelle. Pour fonder la Justice, développer la pensée humanitaire de Clootz symbolisée dans le culte de la Raison, une critique de celle-ci était indispensable. Il suffisait pour cela de continuer, en l'élevant et le précisant, le mouvement du dix-huitième siècle : pas n'était besoin de faire appel aux Allemands, aux Ecossais, aux Platoniciens, et, sous prétexte de matérialisme, de donner le signal d'une réaction, comme fit Royer-Collard. Jamais les adorateurs de la matière, puisque matière il y a, firent-ils proscrire un philosophe, allumer un bûcher, poser en principe l'ignorance du

peuple et l'abêtissement de l'humanité? Bien différente, certes, est la religion de l'esprit. Depuis quarante ans, le spiritualisme universitaire, rival ou allié de l'Eglise, lui livre les intelligences. C'est le spiritualisme qui, en 93 et 94, envoya la Révolution à la guillotine : il le ferait encore. La fête du 20 prairial, dont la loi du 22 fit un véritable *auto-da-fé*, fut un appel au parti prêtre, et comme une évocation de néo-christianisme et de toutes les sectes qui devaient, en 1848, infecter la République.

Socialisme. — Sa racine est en 89 : son objet, à ne le considérer qu'au point de vue des intérêts matériels, est l'interversion des rapports entre le travail et le capital. C'est la Justice, dans son application aux choses de l'économie. Tombé aux mains de rêveurs, de harangueurs, de gastrosophes, d'androgynes, le socialisme, de justicier que le voulait la Révolution, s'est fait sentimental, évangélique, théocratique, communiste, érotico-bachique, omnigame; il a été tout ce que la réaction pouvait souhaiter qu'il fût pour son profit à elle et pour notre honte : c'est lui qui, après le 2 Décembre, s'est chargé d'initier l'Europe aux mystères de la *Bancocratie.*

Économie politique. — La création d'une science économique, fondée à la fois sur l'analyse des phénomènes industriels et sur la Justice, est le dernier mot de la pensée révolutionnaire. Terribles à la féodalité, hostiles à l'Empereur, hargneux avec les Bourbons, hautains avec les d'Orléans, ennemis de toute initiative et de toute concentration gouvernementale, ne jurant que par la liberté, les économistes, bien plus que les jacobins, pouvaient passer pour les vrais représentants de la République sociale. On ne leur demandait qu'une chose : c'était de construire enfin cette science, dont ils colligeaient depuis un siècle les matériaux informes et contradictoires. Au lieu de répondre, ils se sont mis à vanter le *libre échange*, le *restreint moral*, le *laissez-faire*, *laissez-passer*, toutes les jongleries et turpitudes de deux côtés de la Manche. Ils ont prêché la raison du hasard, la souveraineté de l'antagonisme, le respect du parasitisme, la nécessité de la misère; ils ont appuyé de toutes leurs forces, contre la démocratie et contre le Pouvoir, la prépotence des grandes compagnies, et par leur défense désespérée du monopole ils se sont

faits les parrains de la féodalité nouvelle. Puis, quand ils se sont vus dénoncés comme intrigants, hypocrites, ennemis du peuple et agents de l'étranger, ils ont crié *au loup!* sur la Révolution.

Littérature.—Comme elle avait sa métaphysique, son éthique, son économie, sa jurisprudence, la Révolution devait avoir aussi sa littérature. Le mouvement commence à Jean-Jacques Rousseau, se continue par Beaumarchais et Bernardin de Saint-Pierre. Les harangues de la Constituante, de la Législative et de la Convention l'élèvent jusqu'au sublime. Ses ennemis eux-mêmes prennent le diapason : l'antithèse de la Révolution fit tout le génie de de Maistre. Tout à coup, par un de ces revirements si fréquents dans la marche de l'esprit humain, la nouvelle muse quitte son drapeau. Aux réalités sévères, mais incomprises, d'un monde naissant, elle préfère, pour sujet de ses chants, l'idéal vaincu, et nous avons *Romantisme.* Nous a-t-il assez fait de mal? C'est lui qui, en 1848, à la veille des élections de décembre, reprochait aux socialistes que, s'ils devenaient les maîtres, ils démoliraient Notre-Dame, et des morceaux de la Colonne feraient des gros sous... Maintenant, le romantisme comme l'économisme, comme le philosophisme et tout ce qui a servi la réaction, est usé : mais la corruption qu'il a servie, la servitude qu'il a préparée, les ruines qu'il a amoncelées, tout cela subsiste, et nous n'avons plus de littérature.

N'est-ce pas chose surprenante, qu'une Révolution combattue, abrogée par tous ceux qu'elle a portés dans son sein, et qui ont reçu son baptême? Depuis dix ans, j'ai suivi avec toute l'attention dont je suis capable le courant de l'histoire. Autant que je l'ai pu, j'ai pris connaissance des idées et des actes. A part quelques caractères fortement trempés, et qui se savent, j'ai trouvé, à l'endroit de la Révolution, tout le monde hostile : gens de lettres, gens de loi, gens d'affaires, gens d'école, et gens de partis, poètes, historiens, romanciers, magistrats, spéculateurs; boutiquiers, industriels; universitaires, économistes, électeurs, panthéistes, constitutionnels, impériaux, démocrates; gallicans, protestants, juifs, néo-chrétiens; la jeunesse, les femmes, la bourgeoisie, la multitude, l'employé, le soldat, l'académicien, le savant, le paysan, l'ouvrier, comme le prêtre.

Et comme si la Révolution, en s'éloignant, entraînait la Justice, plus ce monde se montrait hostile, plus je l'ai trouvé corrompu.

La Démocratie, par la bouche de Robespierre, redemande à l'Etre suprême la sanction des droits de l'homme. Aussitôt la notion du droit s'obscurcit, et la corruption, un moment suspendue, reprend sa marche. L'empire, la Restauration, la monarchie bourgeoise se montrent de plus en plus infidèles à leur origine; et la corruption marche. La philosophie et la littérature renient la tradition du dix-huitième siècle; et le platonisme, le romantisme servent d'enluminure à la corruption. L'économie politique se fait malthusienne, et voici que les femmes prennent en horreur le ménage et la maternité. L'Église érige en article de foi la légende pieuse d'une conception immaculée, et jamais pareils soupçons ne planèrent sur les mœurs du sacerdoce.

Si quelque vie nous reste, si tout honneur n'est pas perdu, nous le devons à cette flamme sacrée de la Révolution qu'aucun déluge ne saurait éteindre. Ses conquêtes, ses établissements, ses organes, ses libertés, ses droits, ses garanties, tout a péri : il ne lui reste que l'âme collective, invulnérable, du peuple, de plus en plus fait à son image; et de ce temple inaccessible elle impose sa terreur au monde, en attendant qu'elle lui impose de nouveau sa loi. La Contre-Révolution le sait : Si, dit-elle, je puis être maîtresse pendant deux générations, mon règne est pour jamais assuré! Deux générations lui suffiraient pour refaire au peuple la conscience et l'entendement. Mais les générations la fuient : jamais la Révolution ne fut plus vivante que depuis le dernier triomphe de la Contre-Révolution. Toute meurtrie et disloquée, la Révolution nous possède; elle nous rallie, nous régit, nous assure; par elle nous espérons et agissons, et tout ce qui nous reste de spontanéité et de vertu lui appartient. Aussi la conscience des peuples, longtemps abusée, se tourne avec amour vers ce *Grand-Orient*, et le jour où cent hommes, en connaissance de cause, renouvelleront le serment de 93, LIBERTÉ — ÉGALITÉ — FRATERNITÉ, la Révolution sera constituée : elle régnera.

De ce qui précède tirons une double conséquence.

Il y a dans la Révolution quelque chose de fort qui domine les opinions et maîtrise les intérêts, par quoi elle s'impose à ses adversaires et triomphe de toutes les résistances; comme aussi il y a quelque chose qui soulève contre elle les préjugés de caste, de parti, d'école, de profession, d'éducation, de communion, et dont la raison des masses n'a pas su encore se défaire.

Ce qui donne vie à la Révolution est un élément positif, expression de la conscience universelle, que la Révolution a pour objet de déterminer et de construire, pour le salut et la gloire de l'humanité : c'est la JUSTICE.

Ce qui rend la Révolution suspecte ne peut être qu'un élément négatif : c'est la négation du principe sur lequel la Justice, qui doit exister par elle-même, s'est appuyée jusqu'à ce jour, principe incompatible avec la donnée révolutionnaire, mais toujours vivant dans les âmes, et dont l'Église est l'organe.

Ainsi, deux puissances se disputent le monde : l'une née d'hier, qui a toute l'âpreté du fruit vert, et ne demande qu'à croître; l'autre, parvenue à sa maturité, et qui ne s'agite que pour mourir. Ce qui enraie la vie chez la première est la même chose que ce qui retarde la mort chez l'autre; quelle est cette chose? Pour la trouver, sachons d'abord par quelle péripétie l'Église, mère et rivale de la Révolution, est arrivée là.

§ III. — L'Eglise : pourquoi, malgré ses défaites perpétuelles, elle subsiste encore?

L'existence de l'Eglise n'est pas moins merveilleuse dans sa longue durée que celle de la Révolution dans ses débuts. Toujours battue, elle a survécu à toutes les défaites, elle a grandi par l'humiliation, elle s'est nourrie pour ainsi dire de son adversité même.

Chose étonnante, que personne ne paraît avoir relevée, l'Eglise, qui aime tant à parler de ses triomphes, en réalité n'a jamais triomphé de personne. C'est un vaisseau battu par la tempête, qui de temps à autre recueille une âme tombée à la mer, mais qui jamais n'a coulé bas ni forcé de se rendre, par la puissance de sa doctrine, une autre église. Entre sociétés religieuses, pareille victoire est impossible.

Qu'est-ce donc qui fait vivre l'Eglise? Comment expliquer le problème de cette étrange existence?

Le problème de l'Eglise est, mais en sens inverse, le même que celui de la Révolution : la persistance de l'une et les embarras de l'autre tiennent à la même cause.

Formée par un concours de circonstances qui seront expliquées dans ces *Etudes*, l'Eglise du Christ s'alimente, se fortifie et s'engraisse du détritus d'autres églises, dont la dissolution est incessamment amenée par d'autres causes. Mais ces églises, l'Eglise catholique n'en triomphe point, pas plus que l'arbre ne triomphe du cadavre enterré sous ses racines; elle ne peut pas, je le répète, se vanter d'en avoir converti une seule. Une église, quelle qu'elle soit, ne se laisse pas enlever par une autre église, cela est contre sa nature; elle se dissout d'elle-même, quelquefois elle se fusionne, ou bien on l'extermine.

Ainsi l'Eglise, formée d'un démembrement du judaïsme, ne parvient pas à se l'incorporer : le livre des *Actes* en contient l'aveu formel.

Puisque vous repoussez la parole, disent Paul et Barnabé aux chefs de la Synagogue, nous nous tournons vers les Gentils, *convertimur ad gentes*.

Une église qui crucifie, comme faux christ et faux prophète, le fondateur de l'église rivale; qui chasse, lapide, précipite les apôtres de celle-ci; qui, plutôt que d'accepter l'interprétation messianique des Nazaréens, se fait exterminer en masse et meurt héroïquement pour sa foi, cette église a-t-elle été vaincue? Titus, après lui Adrien, détruisirent la nationalité judaïque. Nombre de transfuges, désespérant de Jéhovah et de Moïse, allèrent grossir les rangs chrétiens; d'autres se rallièrent qui aux Egyptiens, qui aux mages: la Synagogue protesta toujours, elle proteste encore.

Ce que je viens de dire du judaïsme s'applique à toutes les puissances que l'Eglise a eu à combattre : paganisme, magisme, égyptianisme, druidisme, pythagorisme, platonisme, gnosticisme, arianisme, pélagianisme, manichéisme, mahométisme, schisme grec, Réforme, Renaissance, philosophie ancienne et moderne, tiers état, empire,

royauté, parlement, science, art, liberté, finalement la Révolution.

L'Eglise n'a pas plus vaincu le paganisme qu'elle n'avait vaincu le judaïsme. D'après un calcul statistique cité par Matter, les chrétiens, lors de l'avénement de Constantin, formaient environ le vingtième de la population de l'empire. Sur tous les points, leurs confréries se composaient de ce que la dissolution générale faisait perdre chaque jour aux religions locales, frappées dans leur principe par le progrès des idées, surtout par la domination impériale. Ceux qui se convertissaient au christianisme étaient déjà perdus pour le paganisme. Loin que l'Eglise ait vaincu le paganisme, elle en a pris, au fur et à mesure, comme elle a fait pour le judaïsme, tout ce qu'elle a pu; elle en a adopté les codes, la hiérarchie, les institutions, les rites. C'est pour lui plaire, et afin d'entraîner les masses dépossédées de leurs dieux, autant que pour obéir à la logique de son propre mouvement, qu'elle posa, au quatrième siècle, la divinité de son Christ, et que, plus tard elle consacra le culte des images.

Avec les gnostiques, héritiers des anciennes doctrines de l'Egypte, de la Syrie, de la Perse, de l'Inde et de la Grèce, l'Eglise n'en finit qu'en donnant elle-même une gnose, bien moins savante que celle de Valentin, bien moins sévère que celle de Marcion, de Cerdon, de Tertullien; bien moins poétique que celle de Bardesane; mais telle qu'il la fallait à une multitude grossière, qui voulait avoir ses *parfaits*, passer pour *spirituelle* ou *pneumatique*, et ne supportait pas le reproche de *psychisme* que lui adressaient les gnostiques.

Or, comme la vitalité d'une église est en raison directe de l'intensité et de l'homogénéité de sa foi, laquelle à son tour est en raison inverse de l'activité intellectuelle qu'elle provoque, les sectes gnostiques, trop livrées à la dialectique, trop métaphysiciennes, trop idéalistes, trop libérales dans leur gouvernement, quelques-unes trop suspectes dans leur moralité, s'éteignirent peu à peu faute de recrues, et leurs débris, gardant leurs spéculations *in petto*, se réunirent au groupe orthodoxe. La force y aida : furent-elles convaincues? Non, certes. Elles donnèrent, dès le commencement, le spectacle de ce qui attendait la grande Eglise

elle-même, quand une fois elle se trouverait aux prises avec la raison, le goût, la liberté, la nationalité, la Justice.

Que sont, en effet, l'arianisme, le manichéisme, le mahométisme, le schisme grec, la Réforme, indépendamment des questions de doctrine toujours étrangères aux masses, sinon des déclarations d'incompatibilité entre l'unité catholique et l'autonomie des nations et des intelligences?

L'arianisme fleurit surtout en Orient, patrie du monothéisme sémitique. Avec les Grecs, les Romains, les Gaulois, les Barbares, il dure peu; mais il renaît en Mahomet et se fixe sous la tente arabe, dans la vie patriarcale, où ne pénétra pas le dogme chrétien.

En Perse, l'orthodoxie recule devant le dualisme zoroastrien, réveillé par Manès. Et ce qui démontre la vérité de cette psychologie, c'est que la même chose arrivera en Perse à l'islamisme, quand celui-ci aura remplacé la religion du Christ. En politique, un gouvernement reconnaît un autre gouvernement; un Etat triomphe d'un autre Etat et se l'incorpore; une race se croise et se fond dans une autre race. En religion, il n'en est pas de même : le culte se refuse à reconnaître le culte; l'église ne s'incorpore pas l'église, et ne parvient pas à la vaincre. C'est que la raison peut s'entendre avec la raison, la force vaincre la force; tandis que la foi ne peut rien sur la foi : l'Absolu et l'Absolu ne s'entament pas.

Au neuvième siècle, les Grecs, déjà séparés depuis quatre siècles par le fait du partage impérial, consomment leur scission d'avec les Latins. Après la prise de Constantinople, en 1453, le patriarcat passe à Saint-Pétersbourg. Il irait à Pékin plutôt que de se réconcilier avec Rome.

Au seizième siècle, c'est l'Allemagne, l'Angleterre, l'Ecosse, la Suède, le Danemark, la Suisse, qui se séparent à leur tour. Qu'importent ici les thèses des docteurs et leurs variations? Les confessions de foi de la Réforme ont été jetées au panier, pendant que Rome a continué de chanter son *Credo* : compte-t-elle cela pour une victoire?

Qu'est-ce que l'empire de Charlemagne, se posant au moyen âge en face de la papauté, trop heureuse d'être sa cliente? — L'église politique, qui se réforme après une éclipse de 325 ans, et qui constitue, avec l'église spirituelle, la synthèse féodale. La papauté et l'empire n'ont

cessé depuis de se combattre : laquelle de ces deux églises a vaincu l'autre? Elles viennent de sombrer toutes deux, à la paix de Villafranca.

Qu'est-ce que cette organisation du laïcisme, formée sous le nom de *tiers état*, en dehors de la noblesse et du clergé, par l'établissement des *communes?* — L'église industrielle, qui se constitue à son tour en regard du monachisme, comme l'empereur et le roi de France, les chefs de l'église politique, s'étaient constitués eux-mêmes en face du saint-siége. Vis-à-vis de l'absolu divin, tout établissement de l'ordre humain se pose à son tour comme un absolu. Le clergé s'est opposé tant qu'il a pu à l'établissement des communes : a-t-il vaincu le tiers état!

Qu'est-ce que l'institution des parlements! — L'église du droit, formée pour l'administration de la Justice, ayant sa juridiction en dehors de la prédication épiscopale, ses écoles en dehors des séminaires, son droit distinct du droit canon. La Révolution a transformé les parlements : l'Église prétendrait-elle que cette transformation est son œuvre?

Qu'est-ce que ce grand mouvement de la Renaissance? — Encore une formation d'églises, pour le culte de la philosophie, des lettres, des arts, des sciences, et dont le premier mot est de faire abstraction du Christ et de sa religion. Abstraction du christianisme! C'est toute la pensée de l'*Organon* de Bacon, c'est la quintessence de Descartes. Raphaël, avec ses vierges belles comme Vénus, ne proteste pas moins contre le christianisme que Luther avec son libre examen. Sous Louis XIV, les gens de lettres, chrétiens par leur baptême et dans leurs prières, communient avec l'antiquité païenne. Par la résurrection des anciens et la transfusion des muses grecques et latines dans notre idiome, ils fondent la catholicité littéraire, catholicité merveilleuse, qui admet toutes les langues, tous les styles, toutes les idées, tous les génies, toutes les races, toutes les époques, et de tant de productions diverses fait une même et universelle littérature! L'Église a-t-elle triomphé de la Renaissance?

D'après les lois qui régissent les institutions humaines, l'Église devrait avoir péri mille fois. Que lui reste-t-il de tout ce qui pouvait atteindre la spontanéité de la con-

science, l'indépendance de l'esprit, la souveraineté des nations, la puissance de empereurs et des rois? Elle a tout perdu, et ce misérable domaine qu'elle tint jadis de la dévotion d'une princesse, ce pauvre héritage de saint Pierre, lui est encore ravi.

Et cependant l'Église résiste à toutes les attaques, elle survit à tous les schismes, à toutes les hérésies, à tous les démembrements, aux institutions de saint Louis comme aux libertés gallicanes, à Pothier comme à Descartes, à Luther comme à Voltaire. Elle a survécu à ses propres immortalités; elle a eu ses pontifes réformateurs longtemps avant la Réforme; et maintenant que la Réforme n'est plus qu'un mot, le concile de Trente régit sans conteste l'univers orthodoxe. Que dis-je? A mesure que les églises plus avancées qu'elle dans la philosophie et la liberté tombent en dissolution, elle en recueille les lambeaux et se réforme sans cesse par son immobilité même. C'est ainsi qu'avant de perdre sa souveraineté temporelle, elle s'était enrichie des débris de l'église gallicane, qui ne ressuscitera pas maintenant à la voix de l'empereur, qui ne se relèverait même pas à la voix du roi de France. C'est ainsi qu'elle succédera à toutes les églises soi-disant réformées, à moins que la raison de l'humanité ne conclue définitivement contre la raison de ces églises, contre la théologie. L'Église n'a que le souffle, et ce souffle a été jusqu'ici plus vivace que toutes les énergies qu'elle a vues naître, plus fort que toutes les institutions qui se sont formées hors d'elle en l'imitant.

Ici donc, comme dans la Révolution, il faut admettre la présence d'un principe resté en dehors de toute atteinte : principe dont l'affaiblissement graduel est indubitable, puisque partout où l'Église s'offre avec un certain mouvement de la pensée et un degré supérieur d'instruction, comme chez les gnostiques et les réformés, elle marche à une dissolution rapide; mais principe qui, ayant conservé sa racine au plus profond des consciences, suffit à entretenir l'Église, à lui ramener sans cesse les débris de la dissidence, et qui la ferait renaître de ces cendres, comme le phénix, s'il était possible que, ce principe subsistant toujours dans les cœurs, l'Église qui en représente la foi cessât d'exister.

Ce principe, créateur et conservateur de l'Église, est la *Religion*.

La Révolution affirme la Justice, disais-je tout à l'heure; elle croit à l'Humanité : c'est pour cela qu'elle est invincible, et qu'elle avance toujours.

L'Eglise croit en Dieu : elle y croit mieux qu'aucune secte; elle est la plus pure, la plus complète, la plus éclatante manifestation de l'essence divine, et il n'y a qu'elle qui sache l'adorer. Or, comme ni la raison ni le cœur de l'homme n'ont su s'affranchir de la pensée de Dieu, qui est le propre de l'Eglise, l'Eglise malgré ses agitations, est restée indestructible.

Navis Petri non quassatur,
Contra fluctus obfirmatur,
Frustra ventis agitatur,
Non timet naufragium.

dit la *prose* pour la fête de saint Pierre et saint Paul. Et la prose a raison : tant qu'il restera dans la société une étincelle de foi religieuse, le vaisseau de Pierre pourra se dire garanti contre le naufrage.

A toutes les époques de l'histoire, antérieurement à la promulgation du christianisme et depuis sa propagation, le genre humain a cru, d'un consentement unanime, que la société avait pour base nécessaire la religion: que la foi théologale, était la condition *sine quâ non* de la vertu et que toute Justice avait sa source et sa sanction dans la Divinité.

Les rares exemples de protestations athéistes que l'histoire de la philosophie a recueillis n'ont fait que confirmer la commune croyance, en montrant que les athées, ou niaient la Justice et la morale, ou n'en donnaient qu'une fausse théorie, ou remplaçaient la garantie religieuse par celle d'une subordination arbitraire.

Or, l'analyse des idées religieuses et la logique de leur développement démontrent que, nonobstant la diversité des mythes et des rites, tous les cultes sont au fond identiques; qu'il n'y a par conséquent et ne peut y avoir qu'une seule religion, une seule théologie, une seule Eglise; enfin que l'Eglise catholique est celle dont le dogmatisme, la discipline, la hiérarchie, le progrès, réalisent le mieux le

principe et le type théorique de la société religieuse, celle par conséquent qui a le plus de droit au gouvernement des âmes, pour ne parler d'abord que de celui-là.

A toute objection du libre examen, à toute fin de non-recevoir de l'autorité séculière, l'Eglise peut éternellement répondre, sans qu'il soit possible à âme croyante de répliquer rien :

« Croyez-vous en Dieu?

« Croyez-vous à la nécessité de la religion?

« Croyez-vous, par conséquent, à l'existence d'une Eglise, c'est-à-dire d'une société établie sur la pensée même de Dieu, inspirée de lui, et se posant avant tout comme expression du devoir religieux?

« Si oui, vous êtes chrétien, catholique, apostolique, romain; vous confessez le Christ et sa doctrine; vous recevez le sacerdoce qu'il a établi; vous reconnaissez l'infaillibilité des conciles et du souverain pontife; vous placez la chaire de saint Pierre au dessus de toutes les tribunes et de tous les trônes; vous êtes, en un mot, orthodoxe. — Si non, osez le dire : car alors ce n'est pas seulement à l'Eglise que vous déclarez la guerre, c'est à la foi du genre humain. »

Entre ces deux alternatives, il n'y a de place que pour l'ignorance ou la mauvaise foi.

Il faut l'avouer : il ne s'est pas rencontré jusqu'à ce jour de nation pour dire : Je possède en moi la Justice; je ferai mes mœurs; je n'ai pas besoin pour cela de l'intervention d'un Etre suprême, et je saurai me passer de religion.

L'argument subsiste donc; et comme, au point de vue religieux, principe de toutes les églises, le catholicisme est resté ce qu'il y a de plus rationnel et de plus complet, l'Eglise de Rome, malgré tant et de si formidables défections, doit être réputée la seule légitime.

D'où vient alors qu'elle souffre de toute part contradiction?

D'où vient que résumant dans son histoire et dans son dogme toute tradition et toute spéculation religieuse; à ce titre pouvant revendiquer l'initiative et la propriété de tout ce qui constitue l'état social en tant que fondé sur la religion, elle se voit souffleter par ses fils, traiter de prostituée par ses filles, tourner en ridicule par les plus petits de

ses petits-enfants, contester jusqu'au pain qu'elle mange, jusqu'à la tombe qu'elle s'est choisie?

Ah! c'est que l'âme humaine, bien qu'elle se dise religieuse, ne croit en réalité qu'à son propre arbitre; c'est qu'au fond elle estime sa Justice plus exacte et plus sûre que la justice de Dieu; c'est qu'elle aspire à se gouverner elle-même, par sa propre vertu; c'est qu'elle répugne à toute constitution d'Eglise, et que sa dévorante ambition est de marcher dans sa force et son autonomie.

La foi à la Justice propre, abstraction faite de toute piété, et même contrairement à toute piété : voilà ce qui, depuis le commencement du monde, soulève la guerre contre l'Église, et qui anime la Révolution.

Mais de là aussi la resistance que rencontre cette dernière. En tant qu'elle représente la Justice, essence de notre nature, la Révolution est tout ce que l'homme dans son orgueil estime, ce qui fait la vie et le mouvemeut des sociétés, et parfois ranime l'étincelle au cœur de l'Eglise même. Mais en tant qu'elle s'affranchit de l'idée divine, la Révolution est suspecte; jusqu'à ce que de façon ou d'autre elle se soit justifiée, son crime pèse sur elle, et le monde, religieux quand même, sacerdotal quand même, hiérarchique quand même, lui demeure hostile.

De la part des peuples, divisés dans leurs pensées, la sympathie et la méfiance sont donc également acquises à l'Eglise, également acquises à la Révolution. A l'une la considération religieuse, à l'autre la considération juridique. Mais à celle-ci l'horreur qu'inspira de tout temps l'inculpation d'athéisme, à celle-là les colères de la liberté.

§ IV. — La question est entre la Révolution et l'Eglise.

Une question se produit donc, fatale, et qui n'admet pas de déclinatoire :

La Révolution et l'Eglise, représentant chacune un élément de la conscience, sont-elles appelées à une conciliation?

Ou bien l'une doit-elle être subordonnée à l'autre?

Ou bien enfin ne serait-ce point que celle-ci ou celle-là doit s'éclipser? Ce qui revient à demander si la Religion et la Justice, au point de vue de la société, ne sont pas de

leur nature incompatibles, la première devant se renfermer dans les limites de la conscience, tout au plus dans le cercle de la famille, tandis que la seconde embrasse tout?

Fusion, subordination, ou élimination : il n'y a pas place pour une quatrième hypothèse.

Or, s'il se trouvait que la dernière de ces hypothèses fût la véritable, il deviendrait inutile de disserter plus longtemps sur les deux autres. Il y a donc tout avantage à se demander de prime abord : si la raison théologique n'est pas la négation même de la raison juridique, *et vice versâ;* si par conséquent, tandis que l'Eglise accuse la Révolution du scepticisme et de l'immoralité modernes, ce ne serait pas elle qui, par sa théologie, ayant obscurci de longue main les intelligences, aurait altéré en elles le sens du Droit et produit la dissolution qui nous tue?

Qu'est-ce que la Religion, et qu'est-ce que la Justice? Que sont-elles l'une à l'autre, et quelle est, dans la vie des peuples, leur fonction respective? Tel est le problème. Il importe de le saisir dans son universalité, à peine de tomber dans de nouvelles et plus déplorables illusions.

Généralement, dans le monde éclairé, on se sépare ostensiblement de la pure orthodoxie. On sourit de la révélation, telle que la proposent les Ecritures; on rejette les prophéties, les miracles, toutes les naïvetés de la légende. Mais on aime à se dire spiritualiste, théiste; on admet volontiers une inspiration, une action permanente du Ciel dans l'Humanité; on s'incline devant la Providence; on regarde comme un monument de cette influence d'en haut la propagation de l'Evangile; on n'est pas loin de dire avec Napoléon que le Christ était plus qu'un homme.

Tout cela a-t-il le sens commun? Est-ce que la révélation et tout ce qui s'ensuit n'est pas impliqué dans l'hypothèse spiritualiste, la théologie déterminée *à priori* par la notion de Dieu et de ses rapports avec l'homme; et cette théologie ou théodicée peut-elle être autre chose que le catholicisme?

Je pose simplement ici la question, dont on trouvera, dans le cours de ces *Etudes*, la solution irréfragable et toute nouvelle.

Or, si le christianisme n'est autre chose que le développement nécessaire, théorique et pratique, du concept reli-

gieux, de quelque manière et à si faible degré qu'il se pose, n'est-il pas d'une souveraine déraison, pour ne pas dire d'une insigne mauvaise foi, sous prétexte d'épuration religieuse ou de théologie rationnelle, de ramener les esprits de quinze, vingt ou trente siècles en arrière, et de leur présenter cette rétrogradation comme un progrès?

Nombre de ces mystiques, incapables apparemment d'analyser le principe de leur foi et d'en suivre les conséquences, se prononcent contre le droit divin, affirment la Révolution, se disant en même temps sectateurs d'une *Religion naturelle*, laquelle, selon eux, se connaîtrait par les seules lumières de la raison, et n'exige ni culte extérieur ni sacerdoce.

Mais toutes ces idées de Dieu, de ciel ou de vie future, de révélation, de sacrements, d'Église, de culte, de sacerdoce, forment, dans l'entendement humain comme dans la pratique des nations, une chaîne indissoluble. La preuve, c'est qu'il existe, à l'état embryonnaire, je ne sais combien d'églises prêtes à s'emparer de la succession du catholicisme, je ne sais combien de papes attendant la mort de Pie IX pour prendre sa tiare.

Il est surtout de mode de protester contre le dogme fondamental de la chute, contre l'enfer et le diable, et cela, en vertu d'un théisme prétendu philosophique, d'une dévotion toute de sens intime. Nos poètes chantent la fin de Satan en bénissant Dieu.

Est-ce donc que toutes ces oppositions ne s'engendrent pas l'une l'autre du même Absolu? Le dogme du péché originel n'est-il pas le corollaire des idées de religion et de providence, la contre-partie du dogme qui fait de la Justice en nous une impression de la Divinité, d'où suit que Dieu et Diable, pour la raison révolutionnaire, c'est même chose?

On accorde que la Justice est obligatoire, même sans espoir de rémunération ici-bas. Mais on ne renonce pas à l'espoir d'une indemnité dans un *monde meilleur;* en sorte que ce prétendu *Devoir* n'est au fond qu'un crédit que nous faisons au Répartiteur souverain : quelle hypocrisie!

On préconise la raison, mais en conservant une estime plus haute encore pour la foi, bien entendu à condition que cette foi n'aura rien de commun avec celle des prêtres. On loue la Justice : mais on met au dessus d'elle l'amour,

Nos gens de lettres, femmes et hommes, résument la philosophie sociale en trois mots : *crois*, *aime*, *travaille*. J'affirme, quant à moi, le travail. Mais je fais toutes réserves contre l'amour, et je repousse la foi. L'amour, quand il n'est pas esclave du droit, est le poison des âmes et le dévastateur de la société. Pour ce qui est de la foi, je le répète, il n'y en a pas d'autre que celle de l'Église.

Fatigués de ces disputes, quelques-uns prennent un parti héroïque : c'est de dire qu'il n'y a d'autre religion que la morale; que spiritualisme, théisme, etc., tout cela ne sert de rien, et que ce qui importe est d'être honnête homme.

A la bonne heure : ce discours me plaît, et j'en tire un excellent augure. Mais alors dites ce qu'est la morale, ce qu'est le droit; comment il s'applique aux relations diverses de la vie; montrez d'où vient sa corruption; prouvez surtout à ces gens infatués de leur immortalité que la Justice se suffit à elle-même, et que si la Justice se suffit, la vie présente se suffit aussi et n'a pas besoin d'une prolongation dans l'éternité.

C'est ainsi que par une critique supérieure nous sommes conduits à reconnaître, d'un côté, que hors de l'Église chrétienne et catholique, il n'y a ni Dieu, ni théologie, ni religion, ni foi : là comme dans la logique, la morale, les langues, éclate l'unité de l'esprit humain; — d'autre part, que la société doit être fondée sur la Justice pure, raison pratique du genre humain, que l'analyse et l'expérience s'accordent à démontrer incompatible avec la conception d'un monde surnaturel, avec la religion.

D'où cette conclusion décisive :

Que toute l'histoire antérieure de l'humanité, dominée par le principe religieux, forme une période nettement caractérisée, dans laquelle toutes les constitutions politiques et économiques des peuples, leur législation et leur morale, malgré d'innombrables variétés, sont au fond similaires, se résolvant dans la négation des droits de l'homme et du citoyen; — et que la Révolution française, faisant prédominer le principe juridique, ouvre une période nouvelle, un ordre de choses tout contraire, dont il s'agit maintenant pour nous de déterminer les parties.

Irai-je donc à cette heure recommencer, pour le choix d'une religion, une polémique épuisée; disputer avec les

sectes; chicaner l'Église, leur maîtresse à toutes, sur ses dogmes et ses mystères; contester l'authenticité de ses Ecritures, refaire son histoire, dévoiler ses origines, ses empiétements, ses emprunts; expliquer ses mythes, opposer à sa genèse, à son déluge, à ses théophanies, astronomie, géologie, physique, chronologie, philologie, économie politique, l'encyclopédie tout entière du savoir humain; puis railler son culte, blâmer sa discipline, étaler ses hontes, rappeler ses abaissements et ses vengeances?

Irai-je lui demander compte de son vicariat, comme si je me souciais de ce divin ministère; dire qu'elle a failli aux inspirations du Très-Haut, comme si je m'instituais prophète à sa place; prétendre, avec l'auteur de *Terre et Ciel*, que le temps est propre pour une rénovation de la théologie, que le besoin s'en fait partout sentir, et, sur ce pieux prétexte, me mettre à théologiser de concurrence avec l'épiscopat?....

Non, non, ce n'est pas moi qui donnerai dans de pareilles lubies.

Jamais je n'eusse contesté l'autorité de l'Église, si, comme tant d'autres qui se font ses compétiteurs, j'admettais pour la Justice la nécessité d'une garantie surnaturelle. Je n'aurais pas cette présomption étrange, partant de l'hypothèse que l'idée de Dieu est indispensable à la morale, de me croire plus capable que l'Église, plus capable que le genre humain, qui y a travaillé plus de soixante siècles, de déduire en théorie et de réaliser en pratique une telle idée. Je me serais incliné devant une foi si antique, fruit de la plus savante et de la plus longue élaboration dont l'esprit humain ait donné l'exemple; je n'aurais point admis un seul instant que des difficultés insolubles dans l'ordre de la science conservassent la moindre valeur dès qu'il s'agissait de ma foi; j'aurais pensé que c'était là précisément ce qui faisait le mystère de ma religion, et, pour avoir écharbotté quelques filasses métaphysiques, je ne me serais pas cru un révélateur. J'aurais craint surtout d'ébranler chez les autres, par des attaques imprudentes, une garantie que moi-même j'aurais déclarée nécessaire.

Voilà ce que, dans la logique de mon hypothèse, je n'eusse jamais fait, d'autant moins qu'après tout, comme je le disais tout à l'heure, une semblable controverse,

propre à jeter la perturbation dans les consciences, ne pouvait aboutir à une solution.

Redisons-le donc : l'Eglise, invincible dans son Absolu, a succombé chaque fois que le débat a été porté sur le terrain de la raison. Mais, attendu que l'Absolu n'a jamais été radicalement éliminé, l'Eglise subsiste, quitte à signer des pragmatiques sanctions et des concordats, à simuler un accord de la raison et de la foi, à accommoder ses textes bibliques aux données de la science, à mettre dans ses mœurs un peu plus de réserve, dans son gouvernement un semblant de tolérance.

Comme le roseau de la fable, *elle plie et ne rompt pas*. Au train dont la mènent ses ineptes rivaux, elle durerait, en pliant toujours, encore dix-huit siècles. Devant la puissance politique, elle plie et elle dure; devant la philosophie, elle plie et elle dure; devant la science, elle plie et elle dure; devant la Réforme, elle plie et elle dure. Et elle durera tant qu'elle ne sera pas attaquée dans son fort, tant que la Révolution, élevant plus haut le débat, n'aura pas débarrassé la Justice de cette sanction divine qui la rend boiteuse, et dont l'Eglise est le suprême représentant.

§. V. — Aperçu de cet ouvrage.

Le lecteur connaît maintenant le plan de ce travail.

La question pour moi est toute autre que ne la posent les mystiques. Au lieu de chercher quelle est, pour la justification et le bonheur de l'humanité, la meilleure des religions, je me demande si la Justice est possible avec aucune religion? Et comme la Justice n'a jamais été exercée ni seulement conçue dans sa pureté et plénitude, qu'elle a été constamment mêlée, pénétrée de théologisme, je demande encore, après avoir constaté comment le droit se corrompt et périt par son union avec la foi, ce qu'il deviendrait abandonné à lui-même, ce que serait la société si, par un effort de conscience, elle se décidait à faire abstraction dans la pratique de ses conceptions religieuses, et de suivre le Justice toute seule?

Ainsi je n'établis pas la controverse sur le dogme. Je laisse de côté le dogme et ne chicane point sur les articles de foi. Il se peut que tout ce qu'on raconte de l'essence

de Dieu et du monde surnaturel soit vrai : qu'en puis-je certainement savoir? rien. Sur quoi fondé puis-je le nier? sur rien encore. Il se peut qu'au fond de mon cœur palpite un secret désir de survivance, témoignage d'une destinée ultérieure : je ne me donnerai la peine ni de le vérifier ni de le combattre. Je m'installe à côté de la croyance et lui passe jusqu'à nouvel ordre toutes ses fantaisies. Ma critique se refuse à entrer dans les régions de l'absolu.

Ce que je conteste à la croyance, c'est qu'elle vienne appuyer de ses hypothèses le commandement de la raison pratique, experimentale et positive, dont les révélations me sont données directement en moi-même et par le témoignage de mes semblables; raison, à ce titre, douée d'une certitude et d'une réalité à laquelle aucune théologie ne peut atteindre; raison enfin qui est moi-même, et que je ne puis infirmer sans déshonneur, abdiquer sans suicide.

Si donc, après examen, il se trouvait que la croyance qu'on me présente comme le gage indispensable de la Justice, au lieu de l'assurer, la compromet; si par une conséquence nécessaire l'Eglise, organe de la pensée religieuse, était en même temps l'agent de notre tentation; si tel était le principe de toutes les décadences et rétrogradations humaines; si c'était par là que la Justice, viciée, nous est demeurée jusqu'à ce jour douteuse : alors, sans tolérer davantage une croyance perfide, j'aurais le droit et le devoir de protester contre une caution déloyale, de prendre, contre l'Eglise et contre Dieu même, fait et cause pour la Justice, et de m'en constituer moi-même le garant et le père.

Quiconque a étudié ces questions reconnaîtra qu'en ceci je ne fais qu'appliquer les préceptes de la *plus pure orthodoxie*. C'est la doctrine des saints, que la damnation devrait être préférée au péché, si par impossible Dieu nous en imposait l'option (1). Or, ce qui n'est pour la théologie

(1) Ce qu'il y a de pire dans la damnation est la haine de Dieu. On sait le mot de sainte Thérèse sur Satan : *Le malheureux il n'aime pas*. Or, l'amour de Dieu est la même chose que l'amour du bien et du beau moral, dont Dieu est la vivante et éternelle image. D'où résulte que mieux vaudrait subir la damnation, c'est à dire la perte de Dieu et les tortures de l'enfer, que de les avoir méritées par le péché. Ceci ne contredit en rien la doctrine des théologiens rapportée plus bas,

qu'une fiction de casuistique, est devenu, par la Révolution, une vérité de fait. L'Etre transcendant, conçu et adoré comme auteur et soutien de la Justice, devient, dans la pratique, un obstacle à la Justice; la religion et la morale, que le consentement des peuples a faites sœurs, sont hétérogènes et incompatibles. Il faut choisir entre la crainte de Dieu et la crainte du mal, entre le risque de la damnation et le risque de l'improbité : voilà ma thèse.

Un voile de mystère est encore répandu sur toutes les choses de la vie morale. Soulever ce voile, ce sera manifester le génie de la Révolution et hâter l'accomplissement des destinées.

Qu'est-ce que la *Justice*, ou comme d'autres disent, le *droit* et le *devoir?* Est-ce une simple abstraction, une idée, un rapport, abstraitement conçu, à la manière des lois générales de la nature et de l'esprit? Quelle est d'abord cette idée? comment l'avons-nous conçue? comment oblige-t-elle la conscience?

Qu'est-ce que la *conscience* elle-même! Un préjugé? Mais le préjugé suppose un fait qui le détermine... Une faculté? Où réside-t-elle? En quoi consiste sa fonction? Quel en est le mode d'exercice? Où est son organisme?

Qu'est-ce que l'*égalité?* On tourne autour de ce mot, on le prononce du bout des lèvres : en réalité on n'en veut pas. Le pauvre s'en moque, le riche l'a en horreur, la démocratie le désavoue, personne n'y croit. L'égalité est-elle de par la nature ou contre la nature? Si l'égalité est de par la nature, elle est aussi de par le droit; comment alors expliquer l'inégalité? Si elle est contre la nature, en autres termes, si c'est l'inégalité qui est naturelle, que signifie la Justice?

Qu'est-ce que le *gouvernement* parmi les hommes? qu'est-ce que l'*Etat* et la *raison d'Etat?* Si la raison d'Etat est conforme à la Justice, à quoi sert-elle? Si elle est une exception à la Justice, qu'est-ce qu'une Justice sujette à tant d'exceptions? L'ordre politique est-il la même chose que l'ordre économique? Se fondent-ils l'un dans l'autre?

Ire Etude, ch. IV, sur l'origine et la nature, exclusivement divines, de la Justice. Il s'ensuit seulement que de deux choses qui, selon les théologiens, nous viennent de Dieu, la Justice et la béatitude, la première, en admettant qu'elles puissent être séparées, est la plus excellente.

Comment et quand? Questions formidables que la science académique n'aurait garde de soulever.

Qu'est-ce que la *liberté?* Est-ce aussi un préjugé, ou plus simplement, comme l'explique la philosophie moderne, une manière de concevoir en nous la vie organique, la fatalité de la nature et de l'esprit ? N'y aurait-il de liberté, comme quelques-uns le soutiennent, que dans les collectivités, et la liberté se réduirait-elle, pour l'homme et le citoyen, à vivre sous un régime d'Etat régulier, légal et légitime?

Qu'est-ce que le *progrès?* Une évolution organique ou libre? Si le progrès n'est que l'évolution des forces de l'humanité, c'est du fatalisme pur : il n'y a point de progrès, et dans ce cas comment expliquer tant et de si terribles décadences? Si au contraire le progrès est l'œuvre de la liberté, comment s'accorde-t-il avec la nature de notre organisme, qui est fatale? Sommes-nous en progrès, à cette heure, ou en décadence?

Qu'est-ce que le *mariage?* En quoi consiste cette union que tous les peuples distinguent de l'union amoureuse? L'Eglise, qui en revendique la consécration, avoue qu'elle ne l'a pas encore compris. Est-ce un simple *concubinat* légal? Faut-il le ranger parmi les sociétés civiles ou de commerce ? Qu'est-ce que la *paternité?* Qu'est-ce que la *famille?*.... Nos moralistes, qui nous prêchent les vertus domestiques, ont oublié de nous donner la définition de toutes ces choses.

Qu'est-ce que l'*amour* dans la vie sociale de l'homme? que vaut-il? que mérite-t-il? Comment nous commande d'en user avec lui la Justice?

Qu'est-ce que la *femme*, dans la famille et dans la société, et pourquoi cette distinction de sexes entre les personnes? La femme est-elle ou non l'égale de l'homme? Dans le premier cas, à quoi bon ce double emploi? Dans le second, de quoi sert-elle ? La femme, maternité à part, a-t-elle une signification, une fonction propre dans le monde moral ? Y compte-t-elle, et pour combien ?

Qu'est-ce que le *travail?* Qu'est-ce que la *propriété?* Qu'est-ce que l'*idéal?* Qu'est-ce que la *tolérance?* Qu'est-ce que la *peine?*.... Qu'ont de commun toutes ces choses avec la Justice?

Qu'est-ce que la *mort?* Elle nous cause assez d'ennui pour que nous en sachions quelque chose. Nous dira-t-on éternellement qu'elle est la cessation des phénomènes qui constituent la vie, comme la vie est l'ensemble des phénomènes qui empêchent la mort? ou bien, avec les prêtres, qu'elle est la porte de l'éternité? La mort coupe-t-elle la Justice, comme elle coupe le fil des existences?

Qu'entend-on par *sanction morale?* Est-elle dans l'humanité ou hors l'humanité? Que de difficultés dans le premier cas! que de doutes dans le second!

Qu'est-ce que la *religion?* qu'est-ce que la *prière?* qu'est-ce que *Dieu?* La religion est-elle éternelle ou transitoire comme ses formes? marchons-nous à une transformation religieuse ou à une résorption de la religion dans la Justice? En admettant que la religion n'ait été qu'une forme préparatoire de la civilisation, reste toujours à dire quel en a été le rôle, la fonction, le mandat; et comme rien ne se produit dans la vie sociale qui n'ait sa racine dans les entrailles de l'humanité, il faut dire encore à quoi doit se réduire la religion, et quel sera le mode d'exercice de cette faculté dans les âges ultérieurs.

Y a-t-il un *système de la société*, comme l'ont entendu tous les utopistes anciens et modernes et tous les législateurs? quel est ce système? comment le reconnaître, le prouver? N'y en a-t-il pas? qu'est-ce alors que l'ordre social? Et le système social, dans toutes ses manifestations et évolutions, une fois expliqué par le principe qui lui est immanent, principe souverain, immédiat, synthétique, à la fois réel et formel, puissance et idée, dont la négation implique la suprême contradiction, quelle sera l'influence de cette démonstration juridique sur la philosophie générale? La certitude morale embrasse-t-elle, donne-t-elle la certitude spéculative; la science du droit deviendrait-elle la clef de la science de la nature, et la JUSTICE, enfin, devrait-elle être considérée comme la raison et la réalité souveraines, l'archée, le Dieu, qui régit le monde de la conscience, le monde de l'esprit et le monde des choses?

Grosse entreprise de dégager de la masse des faits humains les principes qui les régissent, de tirer au clair une douzaine de notions que le passé nous a léguées sans les

comprendre, et pour lesquelles nous combattons comme ont combattu nos pères !

En résumé :

Quel est le principe fondamental, organique, régulateur, souverain, des sociétés; principe qui, subordonnant tous les autres, gouverne, protége, réprime, châtie les éléments rebelles, au besoin en exige la suppression? Est-ce la religion, l'idéal, l'intérêt? est-ce l'amour, la force, la nécessité ou l'hygiène? Il y a des systèmes et des écoles pour toutes ces affirmations.

Ce principe, suivant moi, est la Justice.

Qu'est-ce que la Justice? — L'essence de l'humanité.

Qu'a-t-elle été depuis le commencement du monde ? —Presque rien.

Que doit-elle être? — Tout.

Je dirai peu de choses de l'exécution de ce livre, simple commentaire, comme l'ont voit, de la declaration des droits de l'homme et du citoyen, espèce de canevas d'une philosophie de la Révolution.

S'il est vrai que la Justice soit innée au cœur de l'homme, il ne s'ensuit pas que ces lois aient été dès l'origine déterminées dans l'esprit humain avec netteté, et pour toutes les catégories d'application : ce n'est que peu à peu que nous en acquérons l'intelligence, et leur formule est le prix d'un long travail.

La définition de la Justice, obtenue par une évolution de six ou huit mille ans, ouvre le second âge de la civilisation; la Révolution en est le prologue.

Or, de même que les sciences physiques ne se peuvent construire *à priori* sur des notions pures, mais requièrent l'observation des faits; de même la science de la Justice et des mœurs ne peut sortir d'une déduction dialectique de notions : il faut la dégager de la phénoménalité que ces notions engendrent, comme toute loi physique se dégage de la série des phénomènes qui l'expriment.

Ainsi, je ne dogmatise pas; j'observe, je décris, je compare. Je ne vais point chercher les formules du droit dans les sondages fantastiques d'une psychologie illusoire; je les demande aux manifestations positives de l'humanité.

Cette façon de traiter l'éthique, quand tout le monde la

fait commencer par Jupiter, est la plus grande originalité de mon ouvrage. L'honneur en revient à la philosophie naturelle, qui est celle du sens commun.

Par cette méthode, dont tout le secret consiste à suivre l'histoire, s'expliquent, et les aberrations du sens moral chez les anciens, et la supérioritécroissante des modernes, et la nature ainsi que le rôle du principe religieux, et la longue impuissance des philosophes à asseoir sur des bases certaines la science des mœurs, heureux quand ils ne mettent pas leur idéologie au service des intérêts régnants ou de leur secrète ambition.

J'avoue, du reste, que je n'ai pas eu à faire de grands frais d'érudition. L'histoire a été largement, profondément fouillée; les matériaux sont à découvert, et je me suis fait une règle de donner la préférence aux plus authentiques. J'ai cru que mon travail, quelquesoin que j'y apportasse, ne pouvait être considéré que comme un appel; que pour écrire la bible de la Révolution, il ne fallait pas moins qu'un vaste concours d'intelligences, recommençant sur nouveaux frais le dépouillement de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes. J'en ai conclu que mon unique soin devait être de bien poser mes jalons, sûr que par la manière dont ils seraient posés et leurs résultats indiqués, l'histoire se révélant, sous un nouveau jour, montrerait comme en un panorama le pensée, la puissance et toutes les richesses de la Révolution.

Peut-être me reprochera-t-on de ne m'être pas tenu aux faits de l'histoire, appuyés des témoignages de la philologie et de la littérature, et d'avoir donné dans mes dissertations une certaine place à l'anecdote. — J'ai pensé que la science des mœurs devenant tout expérimentale, l'expérimentation ne devait rien exclure, à peine de se mutiler et de faillir à la vérité. Toute acte de la vie publique et domestique, collective et individuelle, est à mes yeux du domaine de la science; et ce n'en est pas, bien souvent, la partie la moins instructive.

Je n'ai pas été aussi court que je l'eusse voulu : le moment n'est pas venu pour la Révolution de faire des étrennes mignonnes et des catéchismes. A une cause menacée dans son existence, ce qu'il faut, ce sont des démonstrations, des faits, de la science. Tout cela prend du temps

et de l'espace. Philosophons d'abord avec l'ampleur que la vérité méconnue exige : après, la parole sera aux abréviateurs.

J'ai donné à ces *Études* la forme de l'épître ou plutôt de la conférence, qui est l'homélie grecque, parce que admettant tous les tons et tous les styles elle répond mieux qu'une autre à la variété de mon sujet, en même temps qu'elle exclut le pédantisme, la déclamation et le lieu commun.

Je les adresse, ces *Études*, à un archevêque : d'abord, parce que la part que cet archevêque a prise à une soi-disant biographie de ma personne a été l'occasion qui me les a fait entreprendre; puis parce que le respect d'un si grave personnage m'est une garantie que tout en usant de la plus grande liberté de discussion, rien d'offensant pour les personnes, d'outrageant pour les institutions, n'échappera à ma plume.

On nous traite volontiers, mes coreligionnaires et moi, d'athées; grâce à cette épithète, on nous met, pour ainsi dire, hors la Justice et la morale.

Sans que je m'effraie beaucoup de l'inculpation d'athéisme, je ne puis permettre cependant qu'elle dégénère en calomnie et proscription. Je pense à Dieu depuis que j'existe, et ne reconnais à personne plus qu'à moi le droit d'en parler. J'y ai pensé surtout au point de vue que je traite aujourd'hui : le lecteur jugera à quoi cette méditation m'a été bonne.

Si parfois il m'arrive de parler de moi-même, le motif n'échappera à personne. Les faits de ma vie sont moins que rien, et je puis défier toute l'industrie des biographes de faire sortir de mon insignifiante existence ni éloge ni blâme. Mais j'ai eu l'honneur insigne d'être pris pour type. On attaque en ma personne toute une classe de citoyens, on flétrit une tendance, on proscrit un ordre d'idées, une catégorie d'intérêts : j'ai le droit de suivre mes adversaires sur le terrain qu'il leur plaît de choisir, et jusque dans leurs licences.

On ne sait pas ce que couve cette plèbe que la Révolution a faite. On s'imagine que toute son éloquence est dans le scrutin. A moi, plus qu'à aucun autre, il appartient de lui servir d'interprète. Ce que penserait le peuple si, par

une illumination soudaine, il pouvait d'un coup d'œil embrasser le travail philosophico-politico-théologique de quarante siècles, ce qu'éprouverait sa conscience, ce que conclurait sa raison, je puis le dire. J'ai eu le rare avantage, si c'en est un, de naître peuple, d'apprendre ce qui a fait le peuple tel qu'il est aujourd'hui, et de rester peuple. Si mes idées ne sont pas neuves, elle sentent du moins leur terroir.

M. Granier de Cassagnac a écrit quelque part : *Il faut supprimer le Socialisme...* D'autres se flattent de l'avoir écrasé...

Pour moi, le dernier venu et le plus maltraité de ce grand mouvement qu'à tort ou à raison l'on a nommé *Socialisme*, et qui n'est que le développement de la Révolution, je ne demande la suppression ni l'écrasement de personne. Que la discussion soit libre, et que mes adversaires se défendent : c'est tout ce que je veux. Je fais la guerre à de vieilles idées, non à de vieux hommes.

Je pensais, en 1848, qu'après tant de catastrophes, toutes ces formules de l'antique antagonisme dont Aristote et Machiavel n'avaient pas été dupes, monarchie, aristocratie, démocratie, bourgeoisie, prolétariat, etc., ne devaient plus avoir qu'une valeur de transition ; que la constitution du pouvoir importait peu, pourvu qu'il passât vite, après avoir créé l'ordre économique ; que dans l'esprit de la nouvelle France la politique devait s'éclipser comme le culte et faire place à la Justice, et qu'accorder la même importance qu'autrefois à la raison théologique et à la raison d'Etat, c'était mentir à la Révolution et rétrograder.

Dans les jours d'agitation, j'ai soutenu cette thèse avec énergie, rendant critique pour critique, sarcasme pour sarcasme. Je n'ai pas fait pis que Voltaire, dont tant de gens, qui se taisaient alors, répètent aujourd'hui tout bas le cri de guerrre.

Maintenant la période de démolition est finie. Le pays sait qu'il ne croit plus à rien : 1848 aura du moins eu ce mérite de l'en faire apercevoir. Sommes-nous de taille, hommes de la Révolution, à le faire croire à quelque chose ? J'ose l'espérer. Après cinq ans de silence, si je reprends la plume, ce n'est certes pas pour guerroyer contre

de fantômes dont le bon sens public suffit à faire justice. Paix aux mourants, respect aux morts !

La Révolution était passée à l'état de mythe. Je viens le premier,, en présenter l'exégèse.

J'ignore si cette Révolution, qui a commencé glorieusement par la France, se poursuivra par la France. Soixante années de folie rétrograde nous ont tant vieillis, nous sommes si bien expurgés de tout ferment libéral, que le doute sur notre droit à l'hégémonie des nations est permis.

Quoi qu'il advienne cependant de notre race fatiguée, la postérité reconnaîtra que le troisième âge de l'humanité a son point de départ dans la Révolution française; que l'intelligence de la nouvelle loi a été donnée à quelques-uns de nous dans sa plénitude; que la pratique ne nous a pas non plus tout à fait manqué; et que succomber dans cet enfantement sublime, après tout, n'était pas sans gloire.

A cette heure, la Révolution se définit : elle vit donc. Le reste ne pense plus. L'être qui vit et qui pense sera-t-il supprimé par le cadavre?

PREMIÈRE ÉTUDE

POSITION DU PROBLÈME DE LA JUSTICE

A SON ÉMINENCE

MONSEIGNEUR LE CARDINAL MATTHIEU

ARCHEVÊQUE DE BESANÇON

MONSEIGNEUR,

Avez-vous eu connaissance d'un petit livre, format in-32, couverture jaune, qui a paru, il y a tantôt deux ans, sous ce titre : PROUDHON, *par Eugène de Mirecourt*, chez Gustave Havard, éditeur, rue Guénégaud, Paris ?

— Non, répondez-vous, mes souvenirs ne remontent pas si haut. Je ne connais ni l'auteur ni son ouvrage.

— Pardon, Monseigneur : ce petit livre fait partie d'une collection intitulée *les Contemporains*. Il a pour numéro d'ordre 32. C'est une soi-disant biographie dont l'auteur, M. de Mirecourt, après avoir reconnu, à sa manière, que ma vie privée est inattaquable, conclut néanmoins et donne clairement à entendre, pour quiconque a un cœur chrétien, que je suis un scélérat. La nature des renseignements que s'est procurés l'auteur, l'esprit dans lequel sa notice est écrite, l'intérêt qu'elle prétend servir, tout, à mes yeux, décèle une origine ecclésiastique.

— En vérité, Monsieur, je ne vous comprends pas. Où voulez-vous en venir?

— Il s'y trouve une citation d'une lettre adressée au biographe par un *saint archevêque*, lequel n'est pas d'ailleurs autrement désigné. Comme cette lettre contient des détails sur ma famille, sur ma vie de jeune homme, passée tout entière au pays, j'ai cru qu'elle ne pouvait venir que de vous, Monseigneur. La reconnaissez-vous?

— Monsieur, que signifie cet interrogatoire ? Vos questions deviennent on ne peut plus indiscrètes. Je ne vous dois pas d'explication.

— Eh bien, Monseigneur, j'ai vu la lettre ; ce bon M. de Mirecourt a eu l'obligeance de me la montrer. Le saint archevêque qui a fourni à l'auteur des *Contemporains* des notes si précieuses n'est autre que Mgr CÉSAIRE MATTHIEU, archevêque de Besançon, cardinal, sénateur, et, comme autrefois, prince du Saint-Empire...

Pour Dieu, Monseigneur, quel métier avez-vous fait là ? Vous en collaboration d'une entreprise de libelles ! vous le compère de M. de Mirecourt ! ce qui ne fera pas, à Dieu ne plaise, que je m'oublie jusqu'à vous traiter de *compère Matthieu !*... Connaissiez-vous seulement l'homme avec qui vous avez eu ce commerce épistolaire ? Est-ce afin d'encourager son œuvre, œuvre de scandale, quelques-uns ont dit de chantage, que vous bénissiez cette plume de *bohème*, que n'intimide pas la police correctionnelle ?

M. de Mirecourt m'aborde un soir sur le seuil de ma porte, et me déclare son intention de publier ma biographie. La démarche qu'il faisait auprès de moi était toute de courtoisie, disait-il : il voulait *sauver l'homme ;* il ne s'agissait pour lui que d'une appréciation de mes idées par ordre de dates. C'est alors qu'il me fit voir la lettre qu'il tenait de vous, Monseigneur : ce qui m'affecta, je vous l'avoue, au plus haut point. Pasteur de ma ville natale, à défaut de charité pour ma personne il vous suffisait de cet esprit de compatriotisme qui anime tous les Francs-Comtois pour vous abstenir de livrer à la malignité du pamphlétaire un membre de la famille bisontine.

Eh ! Monseigneur, croyez-vous que je me souciasse de ma biographie et de son auteur ? Ne suis-je pas l'un des moins maltraités des *Contemporains ?* Et vous-même, après tout, ne m'avez-vous pas rendu justice ? Ce qui me peinait était de vous rencontrer en telle affaire ; c'était que vous me représentiez mon pays, et qu'en voyant votre signature j'avais senti se briser en moi un de ces invisibles liens qui attachent tout homme à son pays...

Toutefois, je ne laissai rien paraître de mes sentiments, et me contentai de dire à M. de Mirecourt qu'il m'obligerait fort de n'entretenir, ni peu ni prou, le public de ma

personne. — C'est impossible, me répondit-il, *je suis engagé.*

Je ne connaissais nullement M. de Mirecourt. Je n'avais lu aucune de ses publications, comme je n'ai lu encore aujourd'hui que celle qui me regarde. Je comptais qu'après sa démarche *courtoise*, il m'apporterait lui-même, critique loyal, le premier exemplaire de son opuscule. Sans doute il s'est acquitté envers vous, Monseigneur, qui cultivez sa correspondance, de ce devoir. Jugez de ma surprise à la lecture de cette bouffonnerie confite en dévotion, où ma vie intime est fouillée, et au bout de laquelle s'aperçoit la griffe d'un archevêque!

Voilà donc où en est la société française sous une religion de charité et un régime d'ordre! Voilà les mœurs que les sauveurs de la famille, les protecteurs de la vie privée, les maîtres de la vie spirituelle, travaillent à nous faire! Voilà ce qui amuse le public, ce que souffre la justice, gardienne des personnes aussi bien que des propriétés; ce qu'approuve l'Eglise et qu'elle encourage! Vingt mille exemplaires de cette prétendue biographie ont été vendus. Encouragé par le succès, M. de Mirecourt continue son martyrologe; il est aujourd'hui au numéro 80.

Certes, je n'ai garde de donner à l'auteur des *Contemporains* plus d'importance que ses lecteurs ne lui en accordent. Je ne crois pas même que, dans son for intérieur, il professe aucun principe, qu'il soit d'aucune église. Il ne pense seulement pas. Remarquez pourtant que cet homme, qui dans la préface placée en tête du numéro 32, vante *le soin avec lequel il va aux renseignements;* qui d'ailleurs semble défier les représailles, qui les provoque même, se sent appuyé. Il a un parti pris, un plan calculé pour tous les cas. Depuis qu'il lui a plu de me ranger dans sa galerie de caricatures, il m'est revenu sur son compte des choses!... Eh! bonnes gens que la diffamation désarçonne, taisez-vous, de grâce. M. de Mirecourt n'est pas seul ici; et quand il s'est résolu à ce métier, il a parfaitement compté sur vos cris; il est au dessus de toute avanie. Je ne veux rien savoir de sa vie à lui. Répondre au mal qu'il dit des autres par celui qu'il a pu commettre est une mauvaise façon de raisonner, qui ne touche pas au fond des choses. La question est plus haute: tous les traits que

vous dirigez contre le libelliste sont coups perdus. Il faut aller au fait.

M. de Mirecourt — que me font ses antécédents et son pseudonyme? — est pour moi un in-32 de 92 pages, rien de plus. Qu'est-ce que cet in-32? Que me veut-il? Quelle idée représente-t-il? Au nom de quel intérêt est-il venu me chercher dans ma retraite, fouiller ma vie, ma famille, mes affaires, et m'affublant du *san-benito* catholique, me bafouer à la face du monde, en train de m'oublier?

Or, à ces questions qui surgissent naturellement du fait, je n'ai pas été loin pour chercher la réponse. N'en déplaise à ceux qui disent le contraire, il y a dans l'auteur des *Contemporains* plus qu'un aventurier littéraire, exploitant, aux depens des célébrités de l'époque, la curiosité publique. M. de Mirecourt est un signe du temps. C'est un champion du droit divin, dont l'œuvre se rattache au système de réaction qui prévaut en ce moment par toute l'Europe. Il apostrophe ainsi ses détracteurs :

Qui êtes-vous? d'où sortez-vous? Avocats d'une cause indigne, plaidez à votre aise, et n'espérez point de réplique. Vous pouvez, tant qu'il vous plaira, défendre et M. de Lamennais et tous ceux qui ont mérité notre blâme. Le bout de l'oreille démocratique et la rancune de parti percent beaucoup trop dans votre colère...

Et ailleurs :

En temps de révolution, il y a deux hommes qu'un dictateur doit faire taire, n'importe à quel prix : Proudhon et Girardin.

Dans son journal, — M. de Mirecourt publie, avec la permission du gouvernement, un journal, — il parle comme un volontaire de l'armée de la foi...

Vous êtes jurisconsulte, Monseigneur, tout le monde le sait, et vous aimez à en faire parade. Vous connaissez l'axiome de droit : *Is fecit cui prodest*. Vous en conviendrez donc : M. de Mirecourt n'est ici qu'un *homme de paille*. Soldat, bénévole ou mercenaire, je l'ignore et peu m'importe, de la contre-révolution, l'immoralité et la misère ne l'expliqueraient pas tout entier. Hors du milieu qui le rend possible et le produit, il n'aurait pas de raison d'être. Sans ses relations avec vous, Monseigneur, ce qui veut dire avec

tout le clergé bisontin, ma biographie lui devenait impossible; sans le point de vue chrétien que vous lui avez fourni, il n'aurait su lui donner une signification. Ses bravades même, son affectation d'effronterie qui lui servent à dérouter l'ennemi, il ne les soutiendrait pas, s'il ne trouvait un appui dans la conscience du public dévot et réacteur. *C'est tour de vieille guerre*, au moyen de quoi il espère, comme les croisés de Pierre l'Ermite et de saint Bernard, obtenir, en ramassant de l'argent, la rémission de ses péchés, et se refaire dans l'estime des *honnêtes* gens. Et le terrain qu'il a choisi pour champ de bataille, que, du moins en ce qui me touche, vous lui avez suggéré, Monseigneur; le thème qu'il développe, renouvelé des pamphlétaires ecclésiastiques du dernier siècle, les Fréron et les Desfontaines, est celui-ci : hors de l'Autorité et de la Foi, hors de l'Eglise et du gouvernement absolu, il n'y a ni vertu, ni probité, ni modestie, ni délicatesse, ni conscience; il n'y a que corruption, paresse, orgueil, luxure, férocité, hypocrisie : témoin Lamennais, George Sand, Emile de Girardin, Eugène Sue, et pour tout dire, Proudhon.

Vous le voyez, Monseigneur, je vais droit à l'ennemi, la pointe au corps. M. de Mirecourt, écrivain sans cervelle, n'est à mes yeux qu'un débiteur insolvable : le vrai répondant, prince de l'Eglise, c'est vous. Pas de récriminations : en quatre lignes je résume l'œuvre de M. de Mirecourt et je fixe le débat. Vous pouvez maintenant lui donner avis de s'en tenir là : le public n'a que faire d'en entendre davantage. Ce que j'ai à dire pour moi servira pour tous.

Quand le magnin passe, dit le paysan de Franche-Comté, *il faut que je châtre*. Vous avez dû entendre cet apoththegme rustique dans vos tournées pastorales. On appelle *magnin*, dans notre pays, l'industriel qui coupe les veaux, les porcs, les agneaux, chevreaux et poulains. Chaque année, au printemps, le magnin fait sa tournée. Lorsqu'il traverse un village, ou qu'il passe devant une ferme, il joue un air de flageolet. Le paysan sort aussitôt et appelle le magnin : *Tempus castrandi*, dit l'Ecclésiaste.

J'ai entendu le flageolet du Temps. Il m'avertit que l'heure est venue de combattre au grand combat. Il faut, tandis que la multitude est à genoux, arracher la *vertu* au vieux mysticisme, extirper du cœur des hommes ce reste

de latrie qui, entretenant la superstition, détruit en eux la Justice et éternise l'immoralité.

Le dix-huitième siècle n'a été qu'une escarmouche. Sa critique, libertine et superficielle, ne pouvait obtenir une victoire qui exigeait, avec la plus haute raison, la morale la plus pure. Comment Voltaire, avec tout son esprit, eût-il écrasé l'*Infâme*, quand il lui donnait pour sauf-conduit la *Pucelle?...* — Comment la Révolution, avec toute sa vigueur, eût-elle fondé la liberté, quand elle s'inclinait devant la théologie? Philosophe avec Bailly, Condorcet, Clootz, Marat, Volney, la Révolution en la personne de Robespierre se donne à Dieu, et le lendemain se retrouve possédée. Dès qu'elle s'appuie sur la foi, la vertu révolutionnaire aboutit à la corruption de Thermidor.

Le socialisme lui-même, qui d'abord s'annonçait comme étant la Raison à la fois spéculative et pratique de l'Humanité, qui à ce titre se posait en antichrist; le socialisme, demeuré théologique en ses dogmes, évangélique en ses discours, pontifical en ses églises, parlant à une société défaillante de volupté, d'essor passionnel, d'amour libre, d'émancipation de la femme et de réhabilitation de la chair, quand il fallait lui administrer le cordial énergique de la Justice, le socialisme a failli à sa mission et s'est contredit lui-même : son œuvre est à recommencer.

Plus d'équivoque, à cette heure; plus de ces transactions qui déshonorent tous les partis. On attaque la Révolution dans ses idées et dans ses mœurs; on la flétrit dans ses générations : la question est posée entre la Justice selon la Foi, et la Justice selon la liberté. Il s'agit de savoir si l'homme, prenant enfin possession de lui-même, peut, par le seul effort de sa conscience, s'avancer dans la vertu; ou s'il est condamné par l'infirmité de sa nature à demeurer éternellement impur, capable seulement de Justice, alors qu'il est visité par la langue de feu de l'Esprit-Saint.

Pour moi, toujours ménager de la dignité des autres alors même que la mienne est attachée au pilori; respectant dans la religion la conscience naïve du peuple, dans le prêtre le ministre de cette conscience, je ne viens point, à cette heure solennelle, afficher une impiété hors de saison, conspuer des symboles vénérés, souffleter les oints du Très-Haut. Celui-là peut fermer mon livre, qui y cher-

cherait un passe-temps sacrilége. Je cherche les lois du juste, du bien et du vrai : ce n'est qu'à ce titre que je me permets d'interroger la religion.

La religion! elle appartient à l'humanité, elle est le fruit de ses entrailles. A qui serait-elle méprisable? Honorons en toute foi religieuse, en toute Eglise reconnue ou non reconnue par l'État, honorons jusque dans le Dieu qu'elle adore la conscience humaine; gardons la charité, la paix, avec les personnes à qui cette foi est chère. C'est notre devoir, et je n'y manquerai pas. Mais la piété publique satisfaite, le système de la théologie appartient à ma critique : la loi de l'Etat me l'abandonne.

Que chacun lise cet écrit, comme il a été écrit, avec le calme que commande la vérité. Il y va de notre vie morale, de notre salut éternel, comme dit l'Eglise : et jamais question plus haute ne fut soulevée parmi les hommes.

CHAPITRE PREMIER

Définitions, méthode, axiomes

En engageant cette controverse, où nous devons nous trouver en perpétuel antagonisme, m'accorderez-vous, Monseigneur, au moins une chose, qui est de poser des principes?

Tout ce qui se rattache à la morale, vous le savez, semble affecté de mystère, et ce n'est pas la moindre cause du discrédit où est tombée cette étude. Depuis la *Profession de foi du vicaire savoyard*, notamment, les moralistes semblent s'être donné le mot pour répandre sur les lois de la conscience le caractère d'une semi-révélation qui satisfait aussi peu la droite raison que la foi sincère. Essayons d'abord de nous faire quelques idées de sens commun.

I. — DÉFINITIONS. 1. Le mot MŒURS vient du latin *mos*, génitif *moris*, pluriel *mores*, lequel signifie coutume, usage, habitude, institution, et au pluriel, mœurs. La racine de

ce mot est la même que celle de *modus*, mode, manière, façon; *modius*, mesure, muid ou boisseau; *moderare*, modérer, tempérer, gouverner par la mesure; *modestia*, qualité de l'âme qui consiste à garder en tout la mesure et les convenances. *Vir modestus* est l'homme de bonnes manières, mesuré dans ses paroles et ses sentiments.

Au même thème se rapportent *meta*, borne; *metrum*, mètre; *mensura*, mesure, etc.

Le grec ἔθος ou ἦθος, dont nous avons fait *éthique*, ramené au radical ἔω, aller, venir, présente un sens analogue. Il signifie allure, tenue, marche, venue. Le latin, plus abstrait, décèle le génie juridique du peuple-roi; le grec fait image, et convient mieux à la poésie.

Les Grecs se servaient aussi, pour dire les mœurs, du mot τροποι, *tournures*, c'est à dire modes, formes, manières, usages. Suivant Dion, l'empereur Auguste, qui lardait sa conversation de phrases grecques, prit le titre de ἐπιμελήτης τροπῶν, ce que Suétone traduit ainsi : *Recipit morum legumque regimen*, il prit la direction des mœurs et des lois.

D'après l'étymologie, les mœurs seraient les *façons*, *allures* et *tournures* des êtres vivants, tant individus qu'espèces, dans leurs pensées, leur langage, leurs relations, leurs amours, en un mot dans tous les *actes* de leur vie.

J'entends donc par *mœurs*, les conditions formelles de la vie, dans tous ses états et rapports. De même que l'être ne peut se concevoir sans attributs, l'âme sans facultés, la substance sans modes, la science sans méthode; ainsi la vie, manifestée dans l'individu ou dans le groupe, ne se conçoit pas non plus sans conditions; et tout être vivant, qu'il soit homme ou bête, par cela seul qu'il vit, a nécessairement des mœurs.

2. Les modes du sujet, individuel ou collectif, dépendant à la fois de sa constitution intime et du milieu où il est appelé à vivre, il en résulte que chez des sujets de même espèce, les mœurs peuvent être, en quelque chose, différentes. Ainsi il y a les mœurs des peuples du Nord et les mœurs des peuples du Midi, les mœurs monarchiques et les mœurs républicaines, les mœurs ouvrières et les mœurs bourgeoises, les mœurs du paysan et celles du soldat, les mœurs oratoires et les mœurs ecclésiastiques.

Mais, quelle que soit la variété des mœurs, il existe chez tous les êtres moraux un trait dominant, par lequel se manifeste ce qu'on nomme le caractère, et qui consiste en ce que le sujet, s'honorant lui-même et avant tout autre, affirme, avec plus ou moins d'énergie, son inviolabilité parmi ses pairs, son accord avec lui-même, et sa suprématie sur tout le reste. C'est ce que nous appelerons, si vous voulez, la *dignité*. Sans dignité, point de mœurs.

3. La dignité a pour maxime ou règle de conduite la *félicité*. En sorte que ces trois termes, félicité, mœurs, dignité, sont adéquats, solidaires, et ne peuvent logiquement se trouver en opposition.

De là, l'idée du *bien* et du *mal* moral, synonyme de celle de *bonheur* et de *peine*.

C'est en effet un résultat de la fermeté des mœurs ou de leur subversion, de la considération du prochain ou de sa mésestime, que le sujet en éprouve soit du contentement soit du malaise, de telle sorte que, selon l'état de sa conscience, selon que sa dignité est satisfaite ou compromise, il est heureux ou misérable. Ces rapports sont liés l'un à l'autre comme l'effet à la cause, comme le mode à la substance. Plaisir ou peine, telle est la conséquence inévitable de l'intégrité ou de la dépravation morale.

Ce qui revient à dire que la dignité du sujet constitue pour lui une loi positive, ayant pour sanction le bonheur, s'il y obéit; la souffrance, s'il la viole.

4. Tous les êtres, individus ou sociétés, tendent par la spontanéité de leur vie à faire prévaloir leur dignité dans toutes les circonstances où elle se trouve engagée, et conséquemment à maintenir l'intégrité de leurs mœurs : il implique contradiction qu'un sujet lutte contre ses modes essentiels, et soit foncièrement méchant. Méchant contre soi-même! c'est absurde. Sans doute les accidents et les complications de l'existence peuvent suspendre, retarder, rendre plus difficile la production des justes mœurs : c'est une conséquence de la variabilité du milieu où nous vivons, ainsi que de notre organisation elle-même. Il est même possible que, chez certaines âmes, comme en certains corps, la dissolution devienne irréparable. Mais toujours, le sujet, si dépravé qu'on le suppose, luttera contre son indignité qui est son infortune : l'immoralité, même sans

remède, ne pouvant pas plus que la maladie devenir en nous une seconde nature.

J'appelle *vertu*, en général, l'énergie plus ou moins active avec laquelle le sujet, homme ou nation, tend à déterminer ses mœurs, à faire prévaloir sa dignité, à la rétablir si elle est atteinte.

Mais cette vertu, comme tout ce qui tient au mouvement et à la vie, est sujette à des titubations et à des relâchements; elle a ses défaillances, ses intermittences, ses maladies, ses éclipses : c'est le *vice*, le *péché*, le *crime*.

5. Le mal moral pouvant être l'effet, tantôt de l'ignorance et d'une compression excessive, tantôt de la lâcheté du sujet même, la douleur qu'il entraîne revêt dans la conscience un caractère tout différent, selon qu'il dérive de la première de ces causes ou de la seconde. Le péché d'ignorance ne laisse pas dans l'âme de traces vives et durables : il n'infecte pas la volonté, et la mémoire le rejette vite. Tandis que le mal commis par lâcheté engendre un chagrin amer, poison de l'âme, qui flétrit le sujet dans son essence, atteint la vie dans sa source, et mène souvent au suicide : c'est le *remords*.

6. Du reste, comme toute anomalie suggère l'idée de redressement, comme toute infirmité inspire le désir et l'espérance de la guérison, ainsi l'on suppose que le mal moral, quelle qu'en soit la gravité, et susceptible de réparation. C'est ce qu'on nomme *pénitence*, *satisfaction*, *expiation*. Si la pénitence ou expiation est volontaire, on la nomme *repentir ;* si elle est imposée par une volonté étrangère et par force, elle s'appelle *châtiment*, *vengeance*, *supplice*. A vrai dire, le repentir est la seule réparation valable du péché, la seule qui réhabilite le coupable, car c'est la seule qui guérisse du remords, et qui rende l'estime. Là où le remords n'apparaîtrait point, on peut voir un ennemi, une bête féroce, un monstre; il serait à peine permis de trouver un *coupable*.

Il est encore d'autres notions qui reviennent fréquemment dans les livres de morale : telles sont celles de *religion*, *justice*, *liberté*, etc. La définition de ces notions est elle-même un problème des plus difficiles, que ces *Etudes* ont précisément pour objet de résoudre.

II. — Science et méthode. — Les mœurs étant les formes ou phénomènes par lesquels se traduit au dehors l'essence invisible, immuable, du sujet, il en résulte d'abord que la moralité constitue en lui, comme la sensibilité, l'intelligence, l'amour, et toutes les affections, une chose positive, réelle, non de fantaisie; que par conséquent elle est soumise à des *lois*, et peut devenir l'objet d'une *science*.

Or, ainsi qu'il a été observé plus haut (déf. 2), le sujet étant sans cesse modifié par le milieu où il vit, les mœurs dépendent de deux sortes de causes : une *constante*, dérivant de la nature de l'être, et des *variables*, qui proviennent du dehors.

Le procédé de la science, ou sa *méthode* consistera donc, après avoir classé les faits selon les facultés dont ils relèvent, à comparer entre eux les actes de même catégorie; puis à dégager de leurs variations le caractère ou la tendance commune, qui en est la loi.

On appelle *éthique* ou *morale* la science des mœurs, c'est à dire, des conditions formelles de la vie humaine et de sa félicité, aussi bien à l'état solitaire qu'à l'état social.

C'est la *science du bien et du mal*, allégorisée dans la Genèse par le fruit de l'arbre défendu.

III. — Axiomes. — Outre les définitions, la science des mœurs suppose *à priori* la certitude d'un certain nombre de principes indémontrables ou principes premiers, parmi lesquels je me borne à citer les suivants :

1. *Rien de nécessaire n'est rien :* — principe de NÉCESSITÉ.

2. *Rien ne peut être tiré de rien ni se réduire à rien :* — principe de RÉALITÉ.

3. *Rien ne se produit en vertu de rien :* — principe de CAUSALITÉ.

4. *Rien ne se fait en vue de rien :* — principe de FINALITÉ OU FÉLICITÉ.

5. *Rien ne peut être balancé par rien :* — principe d'ÉGALITÉ et de STABILITÉ.

6. *Rien ne peut être l'expression de rien :* — principe de SIGNIFICATION ou de PHÉNOMÉNALITÉ.

7. *Rien ne devient ni ne décline en zéro de temps :* — principe d'ÉVOLUTION ou de DURÉE.

8. *Rien ne se compose que de parties :* — principe de SÉRIE ou de SYNTHÈSE.

Toutes ces notions et propositions découlent logiquement de la conception de la vie et de ses modes. Elles sont de tous les systèmes et ne sauraient être contredites : nous allons voir où commencent les difficultés.

CHAPITRE II

Comment l'idée d'un principe d'équilibre nous est donnée par l'opposition des intérêts. — Hypothèses diverses. — Premier aperçu d'un état juridique.

IV. — Dans le sujet considéré isolément, l'étude des mœurs, quelques variations que celles-ci subissent sous les influences du dehors, ne paraît pas souffrir de difficulté sérieuse. L'homme se subordonnant la nature, n'étant serviteur que de lui-même, sa dignité primant toute existence, sa félicité étant sa seule loi, la contradiction ne surgit d'aucune part.

Il n'en est pas de même du sujet considéré dans ses rapports avec ses pareils et vivant en société; et l'on se demande tout d'abord si une science des mœurs, dans une collectivité formée d'êtres intelligents et libres, est possible. La variété des mœurs est infinie, parmi les nations. Mais y a-t-il, peut-il y avoir une constante sociale? Ici commence une série de problèmes qui font le désespoir des philosophes et le triomphe des théologiens.

On a vu plus haut que dans le sujet, quel qu'il soit, individu ou groupe, considéré en lui-même, et abstraction faite de tous rapports avec des individus ou des groupes de même espèce, la règle des mœurs est le plus grand bien, ce qu'on nomme la *maxime de félicité.* Or, il peut arriver, et l'expérience prouve qu'il arrive tous les jours, que les intérêts, tant individuels que collectifs, malgré la sympathie qui rapproche les êtres de même espèce, soient en opposition diamétrale. Comment concilier ces intérêts divergents, si, pour tout le monde, la maxime des mœurs reste la même, la félicité? Comment satisfaire en même temps

des volontés antagoniques, dont chacune exige ce qui fait l'objet des réclamations des autres?

V. — Pour établir l'équilibre, on a recours à diverses hypothèses.

Les uns, considérant que l'homme n'a de valeur que par la société, que hors de la société il retombe à l'état de brute, tendent de toutes leurs forces, au nom de tous les intérêts particuliers et sociaux, à absorber l'individu dans la collectivité. C'est à dire qu'ils ne reconnaissent d'intérêts légitimes que ceux du groupe social, de dignité, d'inviolabilité par conséquent que dans le groupe, de qui les individus tirent ensuite ce qu'on appelle, mais fort improprement, leurs *droits*. Dans ce système, l'individu n'a pas d'existence juridique; il n'est rien par lui-même; il ne peut invoquer de droits, il n'a que des devoirs. La société le produit comme son expression, lui confère une spécialité, lui assigne une fonction, lui accorde sa part de félicité et de gloire : il lui doit tout, elle ne lui doit rien.

Tel est, en peu de mots, le système communiste, préconisé par Lycurgue, Platon, les fondateurs d'ordres religieux, et la plupart des socialistes contemporains. Ce système qu'on pourrait définir, la DÉCHÉANCE DE LA PERSONNALITÉ AU NOM DE LA SOCIÉTÉ, se retrouve, légèrement modifié, dans le despotisme oriental, l'autocratie des césars et l'absolutisme de droit divin. C'est le fond de toutes les religions. Sa théorie se réduit à cette proposition contradictoire : *Asservir l'individu, afin de rendre la masse libre.* Evidemment la difficulté n'est pas résolue : elle est tranchée. C'est de la tyrannie, une tyrannie mystique et anonyme; ce n'est pas de l'association. Aussi le résultat a-t-il été ce que l'on pouvait prévoir : la personne humaine destituée de ses prérogatives, la société s'est trouvée dépourvue de son principe vital; il n'y a pas exemple d'une communauté qui, fondée dans l'enthousiasme, n'ait fini dans l'imbécillité.

VI. — L'esprit va d'un extrême à l'autre. Averti par l'insuccès du communisme, on s'est rejeté dans l'hypothèse d'une liberté illimitée. Les partisans de cette opinion soutiennent qu'il n'y a pas, au fond, opposition entre les inté-

rêts; que, les hommes étant tous de même nature, ayant tous besoin les uns des autres, leurs intérêts sont identiques, partant aisés à accorder; que l'ignorance seule des lois économiques a causé cet antagonisme, qui disparaîtra le jour où, plus éclairés sur nos rapports, nous reviendrons à la liberté et à la nature. Bref, on conclut que s'il y a désharmonie entre les hommes, cela vient surtout de l'immixtion de l'autorité dans des choses qui ne sont pas de sa compétence, de la manie de réglementer et légiférer; qu'il n'y a qu'à laisser agir la liberté, éclairée par la science, et que tout rentrera infailliblement dans l'ordre. Telle est la théorie des modernes économistes, partisans du libre échange, du *laissez faire*, *laissez passer*, du *chacun chez soi*, *chacun pour soi*, etc.

Comme on voit, ce n'est toujours pas résoudre la difficulté; c'est nier qu'elle existe. — Nous n'avons que faire de votre Justice, disent les libertaires, puisque nous n'admettons pas la réalité de l'antagonisme. Justice et utilité sont pour nous synonymes. Il suffit que les intérêts, soi-disant opposés, se comprennent pour qu'ils se respectent : la vertu, chez l'homme social, de même que chez le solitaire, n'étant que l'égoïsme bien entendu.

Cette théorie, qui fait consister uniquement l'organisation sociale dans le développement de la liberté individuelle, serait peut-être vraie, et l'on pourrait dire que la science des droits et la science des intérêts sont une seule et même science, si la science des intérêts, ou science économique, étant faite, l'application ne rencontrait aucune difficulté. Elle serait vraie, dis-je, cette théorie, si les intérêts pouvaient être fixés une fois pour toutes et rigoureusement définis; si, dès le commencement, ayant été égaux, et plus tard, dans leur développement, ayant marché d'un pas égal, ils avaient obéi à une loi constante; si, dans leur inégalité croissante, il ne fallait pas faire si grande la part du hasard et de l'arbitraire; si, malgré tant et de si choquantes anomalies, le moindre projet de régularisation ne soulevait de la part des individus nantis de si vives protestations; si l'on pouvait dores et déjà prévoir la fin de l'inégalité, et par suite de l'antagonisme; si, par leur nature essentiellement mobile et évolutive, les intérêts ne venaient continuellement se faire obstacle, creuser entre

eux des inégalités nouvelles; s'ils ne tendaient malgré tout à s'envahir, à se supplanter; si la mission du législateur n'était précisément, enfin, de consacrer par ses lois, à mesure qu'elle se dégage, cette science des intérêts, de leurs rapports, de leur équilibre, de leur solidarité : science qui serait la plus haute expression du droit si on pouvait jamais la croire définitive, mais science qui, venant toujours après coup, ne devançant pas les difficultés, forcée d'imposer ses décisions par autorité publique, peut bien servir d'instrument et d'auxiliaire à l'ordre, mais ne saurait être prise pour le principe même de l'ordre.

Par ces considérations, la théorie de la liberté, ou de l'égoïsme bien entendu, irréprochable dans l'hypothèse d'une science économique faite et de l'identité démontrée des intérêts, se réduit à une pétition de principe. Elle suppose réalisées des choses qui ne le peuvent être jamais; des choses dont la réalisation incessante, approximative, partielle, variable, constitue l'œuvre interminable du genre humain. Aussi, tandis que l'utopie communiste a encore ses praticiens, l'utopie des libertaires n'a pu recevoir le moindre commencement d'exécution.

VII. — L'hypothèse communiste et l'hypothèse individualiste étant donc toutes deux écartées, la première comme destructive de la personnalité, la seconde comme chimérique, reste à prendre un dernier parti, sur lequel du reste la multitude des peuples et la majorité des législateurs sont d'accord : C'est celui de la Justice.

La dignité, chez l'homme, est une qualité hautaine, absolue, impatiente de toute dépendance et de toute loi, tendante à la domination des autres et à l'absorption du monde.

On admet *à priori* que, devant la société dont ils font partie, tous les individus, considéres simplement comme personnes morales, et abstraction faite des capacités, des services rendus, des déchéances encourues, sont de dignité égale; qu'en conséquence ils doivent obtenir pour leurs personnes la même considération, participer au même titre au gouvernement de la société, à la confection des lois, et à l'exercice des charges.

Respect des personnes, égal et réciproque, quoi qu'il en

coûte aux antipathies, aux jalousies, aux rivalités, à l'opposition des idées et des intérêts : voilà le premier principe.

Le second est une application du premier.

La tendance de l'homme à l'appropriation est, comme la dignité dont elle émane, absolue et sans limite. On convient de faire droit à cette tendance, chez tous les sujets, mais sous certaines conditions qui servent à constater la propriété de chacun et à la distinguer de celle d'autrui. Ainsi la propriété est légitime, à ce titre inviolable et garantie par la puissance publique, si elle est déterminée dans son objet; si l'occupation est effective; si elle a été acquise par usucapion, travail, achat, succession, prescription, etc. Ces conditions sont d'ailleurs sujettes à révision; elles peuvent, à mesure de la multiplicité et de la complication des intérêts, s'augmenter de nouveaux articles : telles qu'elles existent, elles doivent être observées religieusement.

Respect des propriétés et des intérêts, égal et réciproque, dans les conditions posées par la loi et quoi qu'il en coûte à l'envie, à l'avarice, à la paresse, à l'incapacité : tel est le second principe.

En deux mots, reconnaissance mutuelle de la dignité et des intérêts, tels qu'ils sont déterminés et conditionnés par le pacte social : voilà, par premier aperçu, ce que c'est que le système juridique, la Justice. Respect pour respect, garantie pour garantie, service pour service, sous condition d'égalité : c'est tout le système. Faisons-en ressortir les avantages.

VIII. — 1° En ce qui concerne l'homme :

Nous avons vu le communisme partir de l'idée que l'homme est un être foncièrement insociable et méchant, *homo homini lupus;* qu'il n'a aucun droit à exercer, aucun devoir à remplir envers son semblable; que la société seule fait tout en lui, qu'elle seule lui donne la dignité, et fait de lui un être moral. Ce n'est pas moins que la déchéance humaine posée en principe : ce qui répugne à la notion de l'être et implique contradiction. (Déf. 1 et 2.)

Dans le système de la liberté pure, la dignité du sujet, qu'on croyait sauvegarder par une exagération en sens contraire, n'est pas moins sacrifiée. Ici l'homme n'a plus

ni vertu, ni justice, ni moralité, ni sociabilité, l'intérêt seul faisant tout en lui : ce qui répugne à la conscience, qui ne consent pas à ce qu'on la réduise au pur égoïsme.

L'idée juridique paraît donc, sous ce premier point de vue, satisfaire aux plus nobles aspirations de notre nature: elle nous proclame dignes, sociables, moraux; capables d'amour, de sacrifice, de vertu; ne connaissant la haine que par l'amour même, l'avarice que par le dévoûment, la félonie que par l'héroïsme; et elle attend de notre conscience seule ce que les autres imposent à notre soumission ou sollicitent de notre intérêt.

2° En ce qui touche la société, nous relèverons des différence analogues :

Dans le communisme, la société, l'Etat, extérieur et supérieur a l'individu, jouit seul de l'initiative; hors de lui, point de libre action; tout s'absorbe en une autorité anonyme, autocratique, indiscutable, dont la providence gracieuse ou vengeresse distribue d'en haut, sur les têtes prosternées, les châtiments et les récompenses. Ce n'est pas une cité, une société; c'est un troupeau présidé par un hiérarque, à qui seul, de par la loi, appartiennent la raison, la liberté et la dignité d'homme.

Dans le système de la liberté pure, s'il était possible d'en admettre un seul instant la réalisation, il y aurait encore moins de société que dans le communisme. Comme, d'un côté, on ne reconnaît pas d'existence collective; que d'autre part on prétend n'avoir pas besoin, pour maintenir la paix, de concessions réciproques, que tout se réduit à un calcul d'intérêt, l'action politique ou sociale devient superflue : il n'y a réellement pas de société. C'est une agglomération d'individualités juxtaposées, marchant parallèlement, mais sans rien d'organique, sans force de collectivité; où la cité n'a rien à faire, où l'association, réduite à une vérification de comptes, est, je ne dis pas nulle, mais, pour ainsi dire, illicite.

Pour qu'il y ait société entre des créatures raisonnables, il faut qu'il y ait engrenage des libertés, transaction volontaire, engagement réciproque : ce qui ne peut se faire qu'à l'aide d'un autre principe, le principe mutuelliste du droit. La Justice est commutative de sa nature et dans sa forme : aussi, loin que la société puisse être conçue comme

existant au dessus et en dehors des individus, ainsi que cela a lieu dans la communauté, elle n'a d'existence que par eux; elle résulte de leur action réciproque et de leur commune énergie; elle en est l'expression et la synthèse. Grâce à cet organisme, les individus, similaires par leur indigence originelle, se spécialisent par leurs talents, leurs industries, leurs fonctions; développent et multiplient, à un degré inconnu, leur action propre et leur liberté. De sorte que nous arrivons à ce résultat décisif : En voulant tout faire par la liberté seule on l'amoindrit; en l'obligeant à transiger, on la double.

3° En ce qui touche le progrès :

La communauté une fois constituée, c'est pour l'éternité. Là, point de révolutions, point de transformations : l'absolu est immuable. Le changement lui répugne. Pourquoi changerait-il? Ne consiste-t-il pas à absorber de plus en plus dans l'autorité anonyme toute vie, toute pensée, toute action; à fermer les issues, à empêcher le travail libre, le commerce libre, comme le libre examen? Le progrès ici est un non-sens.

Avec la liberté illimitée, on conçoit à toute force que le progrès puisse exister dans l'industrie, mais il sera nul dans la vie publique, nul dans les institutions, puisque, d'après l'hypothèse, le juste et l'utile étant identiques, la morale et les intérêts se confondant, il n'y a pas de solidarité sociale, pas d'intérêts communs, pas d'institutions.

La Justice seule peut donc encore être dite progressiste, puisqu'elle suppose un amendement continuel de la législation, d'après l'expérience des rapports quotidiens, partant un système de plus en plus fécond de garanties.

Au reste, ce qui fait le triomphe de l'idée juridique sur les deux formes hypothétiques du communisme et de l'individualisme, c'est que, tandis que le droit se suffit à lui-même, le communisme et l'individualisme, incapables de se réaliser par la seule vertu de leur principe, ne peuvent se passer de prescriptions du droit. Tous deux sont forcés d'appeler la Justice à leur secours, et se condamnent ainsi eux-mêmes par leur inconséquence et leur contradiction. Le communisme, obligé par la révolte des individualités opprimées à faire des concessions et à se relâcher de ses maximes, périt tôt ou tard, d'abord par le ferment de liberté

qu'il introduit dans son sein, puis par l'institution d'une judicature, arbitre des transactions. L'individualisme, incapable de résoudre *à priori* son fameux problème de l'accord des intérêts, et contraint de poser des lois au moins provisoires, abdique à son tour devant cette puissance nouvelle, qu'excluait la pratique pure de la liberté.

IX. — Des trois hypothèses que nous avons vues se produire pour triompher de l'opposition des intérêts, créer un ordre dans l'humanité, et convertir la multitude des individualités en association, il ne subsiste donc réellement qu'une seule, celle de la Justice. La Justice, par son principe mutuelliste et commutatif, assure la liberté et en augmente la puissance, crée la société, et lui donne, avec une force irrésistible, une vie immortelle. Et de même que, dans l'état juridique, la liberté en s'élevant à une plus haute puissance a changé de caractère ; de même l'Etat, en acquérant une force extraordinaire, n'est plus le même qu'il s'était posé d'abord dans l'hypothèse communiste : il est la résultante, non la dominante des intérêts.

De là cette conséquence, qui distingue radicalement la Révolution de l'ancien régime : bien que l'Etat, considéré comme unité supérieure et personne collective, puisse avoir aussi sa dignité propre, ses intérêts, son action, ses droits enfin, il n'a pas cependant de plus grande affaire que de veiller à ce que chacun respecte la personne, la propriété et les intérêts de chacun, en un mot que tous soient fidèles au pacte social. En cela consiste la prérogative essentielle de l'Etat ; toutes ses attributions en découlent : ce qui signifie que, loin de commander les intérêts, il n'existe que pour les servir. En tant que l'individu est tenu de respecter le pacte, à peine de perdre l'appui de la cité et d'encourir son animadversion, il semble subordonné à l'Etat ; mais en tant que le même individu a le droit de rappeler les autres au respect du pacte et de requérir la protection de la cité, il est supérieur à l'Etat et lui-même souverain. Dans l'ordre juridique, ou démocratique, l'autorité, dont on aime tant aujourd'hui à se prévaloir, n'a pas d'autre signification.

CHAPITRE III

Difficultés que soulève l'idée d'un état juridique. — Impossibilité de changer de voie. — A quelle condition la Justice peut devenir une vérité.

X. — A n'envisager les choses que du point de vue purement spéculatif, et avant tout essai d'application, il est certain que la Justice, autrement dire l'ordre social établi sur un système de transactions libres et de garanties réciproques, ayant pour interprète l'arbitrage de la cité, pour sanction son pouvoir, il est certain, dis-je, que cette hypothèse est infiniment plus rationnelle, plus pratique, plus féconde que les deux autres, les seules du reste qu'on puisse lui opposer.

Mais ce n'est pas tout d'avoir démontré la supériorité d'une théorie : il faut s'assurer que cette théorie suffit à son objet; que devant les difficultés d'application, le mauvais vouloir des hommes, elle ne viendra pas misérablement échouer, et changer les espérances du législateur en déceptions.

Ici se dressent les questions les plus scabreuses.

L'homme est libre, égoïste par nature, disons même légitimement égoïste, capable de se dévouer par amour et amitié, mais rebelle à toute contrainte, comme il convient à tout être raisonnable et digne. S'il recherche la société, il est plein de méfiance envers ses semblables, qu'il juge d'autant mieux qu'il se connaît mieux lui-même, et prompt à revenir de ses engagements, à les briser, à les éluder, dès qu'il en soupçonne l'imprudence, la sincérité ou l'utilité.

Il s'agit donc de savoir si l'homme donnera son consentement à ce système de transactions qu'on lui vante sous les noms de Contrat social et de Droits, car il est évident que, sans consentement, point de Justice; si d'abord il est libre de ne consentir pas, puisque, devant la nécessité d'un ordre social et l'impraticabilité de deux systèmes dont l'un lui ôte la liberté et l'autre le livre à l'antagonisme, il paraît impossible qu'il refuse, au moins d'une manière formelle;

si son acceptation ne sera pas dès lors accompagnée de réserves secrètes, de réticences, qui anéantiraient, virtuellement le pacte; si, médiocrement satisfait de la loi, il le sera davantage de ses interprètes; si par conséquent cet état juridique, dont on attendait de si merveilleux effets, ne se résoudra pas en un système d'hypocrisie, dont tout homme avisé prendra ce qu'il estimera lui convenir et laissera le reste.

Qui formulera la loi? Qui dira le droit et le devoir? Au nom de qui ou de quoi se présentera cette Justice, toujours aveugle, toujours tardive, jamais entièrement réparatrice? Qui garantira la sagesse de ses préceptes? Supposons la loi juste : qui garantira à chacun la fidélité du voisin, la probité du juge, le désintéressement du ministre, la prudence et l'honorabilité du fonctionnaire? Dans ce spécieux système, où tout est censé relever de l'initiative de l'homme et du citoyen, où la loi est réputée l'expression de sa volonté, que de violence et d'arbitraire! que d'escamotages!...

Que si maintenant, après avoir vu briller un instant cette idée sublime du droit, nous devions admettre, avec la théologie, que la Justice intégrale n'est pas de ce monde, que nous ne pouvons en posséder pleinement que la notion et seulement en saisir l'ombre, comment proposer à la raison défiante des mortels une législation approximative? Comment enchaîner les consciences? Qui s'arrogera le droit d'accuser les infracteurs? Comment punir des gens qui, pour n'être pas dupes, auront pris sur eux de transiger avec la loi? Que deviennent dès lors le vice et la vertu? Que devient la morale?... Ne valait-il pas mieux, pour les pauvres humains, la guerre ouverte, acharnée, sans trève ni merci, qu'une paix honteuse, pleine de paupérisme, de perfidie, de trahisons, d'assassinats, sous ce prétendu régime du droit? Eh! quoi, nous devions échapper à la tyrannie et à l'anarchie par la Justice, et voici que sous prétexte de Justice nous avons l'absolutisme de l'Etat, l'antagonisme des intérêts, et par supplément, la trahison!...

Depuis que l'homme s'est uni à l'homme pour la commune défense et la recherche des subsistances, ce problème formidable est posé, et la solution ne semble pas plus avancée que le premier jour. Les révolutions se succèdent; les religions, les gouvernements, les lois changent,

et la Justice est toujours aussi équivoque, toujours aussi impuissante. Que dis-je? C'est cette déception de la Justice qui fait le malheur général. Comme au temps de l'initiation première, les esprits rêvent de droit, d'égalité, de liberté et de paix. Mais ce n'est toujours qu'un rêve : la foi s'est éteinte, et la vérité ne s'est pas montrée; la maxime de l'intérêt propre, à peine adoucie par la crainte des dieux et la terreur des supplices, gouverne seule le monde; et si les mœurs de l'humanité se distinguent jusqu'ici de celles des bêtes, c'est par cette comédie juridique, dont la *bêtise* de celles-ci les rend moins incapables.

Ainsi, malgré l'irréprochable rationalité du système, la Justice n'a pu devenir, en pratique, une vérité. Le désordre est dans le corps social, le droit faible, la loi incertaine; par suite, l'Etat vacille entre l'absolutisme et l'anarchie, le magistrat reste sceptique, la masse dissolue et malheureuse.

XI. — Une telle situation est aussi contraire à la raison des choses qu'à celle de l'homme, et c'est surtout parce que la raison des choses y répugne, que nous ne saurions nous y résigner. C'est une loi de nature que l'être intelligent et libre fasse lui-même ses mœurs; qu'il se groupe selon une loi de raison et de liberté; qu'enfin, en quelque situation qu'il se trouve, seul ou en société, il arrive au bonheur par sa moralité même.

Voilà ce que dit la raison et ce qu'exige la nature; ce qu'atteste, dans une certaine mesure, l'exemple des animaux; ce que cherche l'homme, sous la double et irrésistible impulsion de sa sensibilité et de sa conscience. Rester dans cet état de demi-justice est impossible : il faut aller de l'avant, d'autant que nous ne pourrions pas changer de système; nous sommes engagés à la Justice par les efforts mêmes que nous avons fait pour la réaliser. Quelques réflexions achèveront de nous en convaincre.

Je dis d'abord que, moins que jamais, nous pouvons reprendre le joug communiste.

La subordination de l'individu au groupe, qui fait le fond de ce système, s'observe chez tous les animaux associés; elle apparaît alors comme une conséquence du principe physiologique qui, en tout organisme, subordonne chaque

faculté à la destinée générale. Ainsi, parmi les abeilles, la communauté résulte de l'organisation des individus, ou pour mieux dire, c'est cette organisation qui est déterminée par les exigences de la vie commune. La pluralité des femelles impliquant la pluralité des familles, et celle-ci entraînant la dissolution de la communauté, il n'y a, pour toute la communauté, qu'une femelle, une reine, représentant de l'unité sociale, et dont la fécondité suffit à l'entretien de la population. Cette reine est servie par sept ou huit rois, qui sont tués dès que la ponte les a rendus inutiles. Les ouvrières n'ont pas de sexe, c'est à dire rien qui les porte au schisme et à la division. Tout leur amour, toute leur âme, tout leur bonheur est dans la ruche, dans le bien-être de la communauté, hors de laquelle elles périssent comme des créatures sans raison d'existence, des membres dont la vie centrale s'est retirée.

Voilà la communauté, telle que la demande la logique et que la réalise la nature.

Or, en faisant les hommes semblables et, sinon tout à fait égaux, du moins à peu près équivalents; en leur donnant un sentiment exalté de leur dignité; en créant les individus des deux sexes en nombre égal; en posant elle-même dans la formation des couples la distinction des familles, la nature ne paraît pas avoir voulu pour l'homme d'une subordination aussi meurtrière. Elle lui laisse la personnalité. Elle veut que tout en s'associant il reste libre. Quelle sera la forme de la société humaine, si elle n'est pas communiste? Par quelle vertu, par quelle loi, l'homme, en multipliant sa puissance par l'association, conservera-t-il néanmoins son action personnelle et son libre arbitre? Voilà ce que depuis des siècles le genre humain cherche avec ardeur; c'est pour cela qu'il a renversé les uns sur les autres tant de gouvernements divers, dont la tendance absolutiste et la tyrannie le ramenaient au communisme animal; pour cela qu'aujourd'hui, en affirmant plus haut que jamais sa sociabilité, il y met toujours pour condition première, la Liberté.

XII. — Mais si la communauté nous est organiquement antipathique, la liberté à son tour, même excitée par le motif d'intérêt, ne suffit pas non plus à la constitution de

l'ordre. La notion de l'utile, qui joue un si grand rôle dans la société, est impuissante à la produire; il faut encore autre chose, il faut ce que tout le monde entend parfaitement sous les mots de Droit et de Devoir.

Une comparaison me fera entendre.

Que le physiologiste déduise, de la considération de la vie et de ses lois, des règles de conduite pour la subsistance, le vêtement, l'habitation, le travail, les rapports des sexes, l'éducation des enfants, etc. : il aura fait un code d'*hygiène;* personne ne dira qu'il a fait un traité des DEVOIRS et jeté les fondements d'un ordre social.

Les lois de l'hygiène peuvent fournir le motif et l'occasion d'un droit à exercer, d'un devoir à remplir; par elles-mêmes elles n'obligent personne, et c'est en vain que l'on prétendrait résoudre par cette voie le problème de l'association. L'insalubrité d'un métier est une chose, l'intérêt de l'entrepreneur en est une autre. Si celui-ci trouve avantage à sacrifier des centaines d'ouvriers pour faire plus vite sa fortune; si ces derniers, alléchés par le salaire, trouvent utile, en échange d'une jouissance présente, de trafiquer de leur santé à venir, ce n'est pas avec des conseils d'hygiène qu'on les arrêtera. — Mais, dit-on, l'Etat a intérêt à ce que la vie des citoyens soit ménagée, et cet intérêt prime tous les autres. — A cela je réponds que si l'intérêt de l'Etat prime l'intérêt, bien ou mal entendu, de l'entrepreneur et des ouvriers, cela ne fait point que ces intérêts soient les mêmes, ce qui devrait être pourtant dans un système où l'utile est regardé comme l'expression du juste, la liberté la même chose que la Justice; en second lieu, qu'il ne peut être question d'invoquer l'utilité générale, alors qu'on raisonne dans le système d'une liberté absolue. Le communisme seul, et la Justice, peuvent parler d'intérêts généraux.

Or, ce que nous venons de dire en particulier de l'hygiène s'applique, d'une manière générale, à l'économie.

Que l'utilitaire, à l'exemple de Bentham, cherche dans les rapports naturels qu'établissent entre les hommes le travail, la propriété, l'échange, le crédit, des règles et des garanties pour la conduite des opérations, la prévoyance des risques, la sécurité et le bien-être de l'existence; qu'il aille jusqu'à démontrer qu'en bien des cas le particulier

qui comprend son véritable intérêt trouve avantage à sacrifier quelque chose du sien plutôt que d'engager la lutte avec ses semblables et avec la société : ce philosophe de nouvelle espèce pourra être un grand *économiste*, il n'aura rien de commun avec celui qui enseigne la Justice, le Droit.

L'économie politique et domestique, science éminente, qui ne le cède en dignité qu'à la science du droit même, peut fournir, comme l'hygiène publique et privée, ample matière aux prescriptions du législateur et aux établissements de la morale. Elle n'est point la Justice ; ce n'est pas seulement le sens commun, c'est, comme j'ai dit, la nature même des choses qui le déclare.

Dans tous ces cas la loi, hygiénique ou économique, est proposée au sujet, mais sous forme de conseil, sans injonction du for intérieur, avec probabilité d'un bénéfice, s'il prend sur lui de s'y soumettre, ou d'un sinistre, s'il s'y refuse. La Justice, au contraire, en vertu de la réciprocité qui la fonde et dont le serment nous lie, s'impose, impérative, souvent onéreuse, sans souci de l'intérêt, ne tenant compte que du droit et du devoir, quelque peu profitable que les circonstances aient fait le premier, quelque désastreux qu'elles aient rendu le second.

Ni communauté donc : nous avons trop d'habitudes d'indépendance, de personnalité, de responsabilité, de familisme, de critique, de révolte;

Ni liberté illimitée : nous avons trop d'intérêts solidaires, trop de choses communes, trop besoin les uns contre les autres du recours à l'Etat :

La Justice seule, de plus en plus explicite, savante, sévère : voilà ce qu'appelle la situation, ce que demandent toutes les voix de l'Humanité.

XIII. — Serait-ce maintenant que la société humaine, dans sa donnée rigoureuse, est une création impossible; que notre espèce ambiguë n'est ni solitaire ni sociable; qu'elle ne peut subsister par le droit pas plus que par la communauté ou par l'égoïsme, et que toute la morale de l'homme consiste à sauvegarder son intérêt privé contre les incursions de ses semblables en payant tribut à une fiction qui, si elle ne remplit pas entièrement son attente,

diminue du moins ses risques en disant au brigandage : Tu iras jusque-là, tu n'iras pas plus loin?

La chose vaut la peine qu'on l'examine. Car, s'il se trouvait, comme d'aucuns prétendent, que notre Justice avec ses formules n'est qu'une simagrée de notre antagonisme, il faut avouer qu'il y aurait singulièrement à rabattre de notre gloire, et tout ce que la science aurait à dire serait que nous sommes de drôles d'animaux. Allons plus loin : l'homme n'osant avouer sa loi de nature qui est l'égoïsme; ne pouvant suivre sa raison sociale, qui exige le sacrifice; ballotté entre la paix et la guerre, spéculant à la fois sur l'hypothèse du droit et la réalité du brigandage, l'homme n'aurait véritablement pas de mœurs : ce serait une créature, par essence et destination, immorale.

N'est-ce pas ce que voulait dire cet ancien, qui comparait les lois à des toiles d'araignée? Les mouches s'y prennent, disait-il, les bourdons y passent. Tandis que la Justice reste obligatoire pour la multitude, d'autant plus obligatoire que celle-ci est plus misérable, on voit le parvenu, à mesure qu'il grandit en force et en richesse, jeter le masque, s'affranchir du préjugé, se poser dans son orgueil, comme si, en affichant son égoïsme, il rentrait dans sa dignité. Talent, pouvoir, fortune, furent de tout temps, dans l'opinion du peuple, un motif de dispense des devoirs imposés à la masse. Le plus mince auteur, le plus obscur *bohème*, s'il se croit du génie, se met au dessus de la loi : qu'est-ce des princes de la littérature et des princes de l'art? des princes de l'Eglise et des princes de l'Etat?... Comme la religion, la morale est renvoyée à la plèbe : gare que la plèbe, à son tour, ne tranche du grand seigneur et du bourgeois!... Et qui donc pourrait encore être dupe? N'avons-nous pas, depuis soixante et dix ans, changé vingt fois de maximes? Ne sommes-nous pas, avant tout, adorateurs du succès? Et tout en redoublant d'hypocrisie, ne faisons-nous pas profession de penser et de dire à qui veut l'entendre, que le crime et la vertu sont des mots, le remords une faiblesse, la Justice un épouvantail, la morale un grelot?

Justice, morale! On peut dire d'elles ce que les Anglais disent aujuord'hui du régime protecteur, que c'est un brevet d'invention expiré, une recette devenue inutile. Hélas!

tout le monde possède ce fatal secret et se conduit en conséquence. Il n'y a point de Justice, vous disent ces pauvres enfants. L'état naturel de l'homme est iniquité, mais l'iniquité limitée, restreinte, comme la guerre qui en est l'image, par des armistices, des trêves, des échanges de prisonniers, des paix provisoires, que la ruse et la nécessité forment, et que rompent le ressentiment et la vengeance.

Un publiciste, M. de Girardin, avec sa netteté habituelle, a mis en relief cette situation. — « Je nie la morale, écrivait-il dans une brochure publiée quelque temps après le coup d'Etat; je nie la Justice, le droit, la pudeur, la bonne foi, la vertu. Tout est crime, naturellement crime, nécessairement crime; et je propose contre le crime, — devinez quoi, Monseigneur; une religion? Oh! non, M. de Girardin est de son siècle, très peu mystique, et point du tout théologien; — un système d'assurances... »

XIV. — Résumons ces trois premiers chapitres, et, de ce qu'il nous est permis d'affirmer avec certitude que tout être a des mœurs, concluons ce qu'elles doivent être dans la société humaine, à peine de mort pour l'individu et pour l'espèce.

D'après nos définitions, tout sujet a nécessairement des mœurs, comme il a des facultés et des passions. (Déf. 1re.)

Ces mœurs forment l'essence du sujet; elles constituent sa dignité, elles sont le gage et la loi de son bien-être. (Déf. 2,3 et 4.)

Les mœurs sont donc tout à la fois dans le sujet *réalité* et *idée* : réalité, puisqu'elles ne sont autre chose que le sujet même considéré dans les conditions de son existence et dans l'exercice de ses facultés (ax. 3); idée ou rapport, puisqu'elles résultent de la communion du sujet avec la nature et les autres êtres. (Déf. 1 et 2.)

Par les mêmes motifs, les mœurs expliquent le sujet (ax. 6) : elles rendent raison de son organisme, de ses facultés, de ses passions, de ses vertus et de ses vices, de ses joies et de ses tristesses, de ses corruptions et de ses amendements; elles donnent le premier et le dernier mot de l'être. Qui ne connaîtrait pas les mœurs de l'homme, eût-il d'ailleurs la plus parfaite connaissance de son organisme, ne saurait rien de l'homme.

Ce n'est pas tout. Le sujet, en tant qu'être moral, se sait et se sent : il a l'instinct, l'intuition, la connaissance de sa loi ; il l'affirme, il la veut, il y adhère avec amour ; il a la certitude intime que par elle et par elle seule il peut être heureux, et il tend de toute l'énergie de sa volonté à la réaliser, en y soumettant tout ce qui l'environne. (Déf. 5, ax. 4.)

Appliquant ces principes à l'homme qui vit en société, je conclus :

La condition sociale ne peut pas être pour l'individu une diminution de sa dignité, elle ne peut en être qu'une augmentation. Il faut donc que la JUSTICE, nom par lequel nous désignons surtout cette partie de la morale qui caractérise le sujet en société, pour devenir efficace, soit plus qu'une *idée*, il faut qu'elle soit en même temps une RÉALITÉ. Il faut, disons-nous, qu'elle agisse non seulement comme notion de l'entendement, rapport économique, formule d'ordre, mais encore comme puissance de l'âme, forme de la volonté, énergie intérieure, instinct social, analogue, chez l'homme, à cet instinct communiste que nous avons remarqué chez l'abeille. Car il y a lieu de penser que, si la Justice est demeurée jusqu'à ce jour impuissante, c'est que, comme faculté, force motrice, nous l'avons entièrement méconnue, que sa culture a été négligée, qu'elle n'a pas marché dans son développement du même pas que l'intelligence, enfin que nous l'avons prise pour une fantaisie de notre imagination, ou l'impression mystérieuse d'une volonté étrangère. Il faut donc, encore une fois, que cette Justice, nous la sentions en nous, par la conscience, comme un amour, une volupté, une joie, une colère ; que nous soyons assurés de son excellence autant au point de vue de notre félicité personnelle qu'à celui de la conservation sociale ; que, par ce zèle sacré de la Justice, et par ses défaillances, s'expliquent tous les faits de notre vie collective, ses établissements, ses utopies, ses perturbations, ses corruptions ; qu'elle nous apparaisse, enfin, comme le principe, le moyen et la fin, l'explication et la sanction de notre destinée.

En deux mots une FORCE de Justice, et non pas simplement une *notion* de Justice ; force qui, en augmentant pour l'individu la dignité, la sécurité et la félicité, assure en

même temps l'ordre social contre les incursions de l'égoïsme : voila ce que cherche la philosophie, et hors de quoi point de société.

Cette force de Justice existe-t-elle? A-t-elle son siége quelque part dans l'homme ou hors de l'homme? Ici se divisent de nouveau les opinions.

CHAPITRE IV

Réalisme de la Justice. — La transcendance et l'immanence.

XV. — De ce qui précède résulte déjà un point essentiel, que nous pouvons regarder comme acquis, savoir :

Que pour régler les rapports des individus entre eux, les faire vivre ensemble et l'un par l'autre, et créer ainsi la société, un principe, une puissance, une entité, quelque chose comme ce que nous appelons la Justice, ayant sa réalité propre, son siége quelque part, d'où il détermine les volontés et leur impose ses règlements, est nécesaire.

Quelle est cette puissance? Où la saisir? Comment la définir? Là est maintenant la question.

On a prétendu que la Justice n'était qu'un rapport d'équilibre, conçu par l'entendement, mais librement admis par la volonté, comme toute autre spéculation de l'esprit, en raison de l'utilité qu'elle y trouve; qu'ainsi la Justice, ramenée à sa formule, se réduisant à une mesure de précaution et d'assurance, à un acte du bon plaisir, voire même de la sympathie, mais toujours en vue de l'amour de soi, n'est, hors de là, qu'une imagination, rien.

Mais, sans compter que cette opinion est démentie par le sentiment universel qui reconnaît et affirme dans la Justice autre chose qu'un calcul de probabilités et une mesure de garantie, on peut observer, d'abord, que dans ce système, qui n'est autre que celui du doute moral, la société est impossible : nous l'éprouvons aujourd'hui, comme les Grecs et les Romains l'éprouvèrent; — en second lieu, qu'en l'absence d'une force de Justice, prépondérante dans les âmes, la violence et la fraude redevenant la seule loi,

la liberté, malgré toutes les polices et les combinaisons de l'assurance, est détruite, l'humanité devient une fiction, ce qui fait tomber la critique.

Je reviens donc à mon propos, et je dis :

Quelle que soit la Justice et de quelque nom qu'on l'appelle, la nécessité d'un principe qui agisse sur la volonté comme une force, et la détermine dans le sens du droit ou de la réciprocité des intérêts, indépendamment de toute considération d'égoïsme, cette nécessité est incontestable. La société ne peut pas dépendre des calculs et des convenances de l'égoïsme; les actes de l'humanité tout entière, dans ses ascensions et dans ses rétrogradations, en témoignent.

Ce principe, cette force, il s'agit d'en constater l'existence, d'en analyser la nature, d'en donner la formule. Constater la réalité de la Justice et la définir, en indiquer les applications générales, c'est aujourd'hui toute l'éthique : là philosophie morale, jusqu'à plus ample manifestation de la conscience, ne saurait aller au delà.

Or, il y a deux manières de concevoir la réalité de la Justice :

Ou comme une pression du dehors exercée sur le moi;

Ou bien comme une faculté du moi qui, sans sortir de son for intérieur, sentirait sa dignité en la personne du prochain avec la même vivacité qu'il la sent en sa propre personne, et se trouverait ainsi, tout en conservant son individualité, identique et adéquat à l'être collectif même.

Dans le premier cas, la Justice est extérieure et supérieure à l'individu, soit qu'elle réside dans la collectivité sociale, considérée comme être *sui generis*, dont la dignité prime celle de tous les membres qui la composent, ce qui rentre dans la théorie communiste déjà évincée ; soit qu'on place la Justice plus haut encore, dans l'être transcendant et absolu qui anime, inspire la société, qu'on nomme Dieu.

Dans le second cas, la Justice est intime à l'individu, homogène à sa dignité, égale à cette même dignité multipliée par la somme des rapports que suppose la vie sociale.

Donnons une idée des deux systèmes.

XVI. — *Système de la Révélation.* Le premier de ces sys-

tèmes et le plus ancien en date, celui qui rallie encore la masse des populations du globe, bien qu'il perde chaque jour du terrain chez les nations civilisées, est le système de la TRANSCENDANCE, vulgairement de la *Révélation*. Toutes les religions et quasi-religions ont pour objet de l'inculquer; le Christianisme en est, depuis Constantin, le principal organe. Aux théologiens ou théodicéens il faut joindre la multitude des réformateurs qui, tout en se séparant de l'Eglise et du théisme lui-même, restent fidèles au principe de subordination externe, mettant à la place de Dieu la Société, l'Humanité, ou toute autre Souveraineté, plus ou moins visible et respectable.

Suivant la doctrine généralement suivie, dont les théories dissidentes ne sont du reste que des mutilations, le principe moral, formateur de la conscience, puissance plastique qui lui donne la vertu et la dignité, est d'origine supérieure à l'homme, sur qui il agit comme une influence d'en haut, gratuite et mystérieuse.

La Justice, d'après cette genèse, est donc surnaturelle et surhumaine; elle a pour sujet véritable Dieu, qui la communique et l'insuffle à l'âme faite à son image, c'est-à dire de même substance que lui, capable par conséquent de recevoir les modes de son divin auteur.

De quelle manière, suivant les transcendantalistes, a lieu cette communication, c'est une question sur laquelle ils se divisent, comme il arrive pour toutes les choses qui dépassent l'expérience. Suivant que l'écrivain s'attache plus ou moins étroitement à l'idée mystique prise pour point de départ, ou qu'il se laisse aller aux suggestions de l'empirisme, sa doctrine peut varier du catholicisme au panthéisme, du catéchisme du concile de Trente à l'Ethique de Spinoza.

Mais comme en pareille matière un système doit être étudié dans l'intégralité de son développement historique non dans des fragmentations arbitraires, et comme nous aurons occasion de nous convaincre que les restrictions proposées par les modérés du transcendantalisme sont de manifestes inconséquences, effet de la pudeur philosophique, je m'attacherai surtout au système catholique, le plus complet de tous et le plus logique.

Il suffit donc de savoir, d'après la théologie orthodoxe :

Que l'âme humaine, vide et ténébreuse, sans autre moralité que celle de l'égoïsme, est incapable par elle-même de s'élever à la loi qui régit la société, et d'y conformer ses actes ; que seulement elle possède une certaine aptitude à recevoir la lumière, dont la transfusion est opérée en elle par le Révélateur divin, autrement dit le Verbe ;

Que cet etat d'obscurité invincible, qui pourtant, assure-t-on, aurait pu ne pas être, est l'effet d'une corruption diabolique, arrivée à l'âme aux premiers jours de la création, corruption qui l'a fait déchoir au rang des brutes, et dont elle ne peut être sur cette terre radicalement guérie ;

Que la révélation de la loi a eu lieu une première fois en Adam, puis successivement en Noé, Abraham, Moïse, les prophètes et Jésus-Christ, lequel, par son Eglise, en a organisé à perpétuité la propagation parmi les hommes ;

Qu'ainsi la Justice, chose essentiellement divine, hyperphysique, ultra-rationnelle, au dessus de toute observation et conclusion de l'esprit, ce qu'exprime le mot de *transcendance* qui caractérise le système, ne peut, quant à sa détermination, avoir rien de commun avec les autres branches du savoir, qui tous relèvent *ex æquo* de l'entendement et de l'expérience ; — quant à la pratique, que l'homme est du tout incapable par nature d'aucune obéissance, vertu ou sacrifice ; qu'il y répugne essentiellement, d'autant qu'il ne saurait y trouver, en lui-même et sur cette terre, aucune compensation ;

Que tout ce que l'homme a à faire en conséquence est de suivre l'impulsion de la grâce, qui d'ailleurs ne lui manque jamais, et d'obéir à la loi, telle quelle, qui lui est proposée de la part de Dieu par l'Eglise, auquel cas il sera sauvé ; sinon, et dans le cas où il résisterait à l'ordre divin et se montrerait réfractaire, il sera puni ;

Mais qu'il ne saurait être sérieusement question de philosopher sur les décrets du ciel comme il est permis de le faire sur les phénomènes de la nature, de pénétrer les motifs d'en haut, bien moins encore de prétendre y ajouter ou en retrancher, puisque ce serait aspirer à refaire l'œuvre de Dieu et à voir de plus loin que sa providence, ce qui, sans impiété ne se peut admettre.

En résultat, d'après cette théologie, le principe de la

Justice est en Dieu, qui en est à la fois le sujet et le révélateur; la puissance de réalisation, encore en Dieu; la sanction, toujours en Dieu.

En sorte que, sans la manifestation divine, l'humanité après sa chute ne serait pas sortie de la condition des bêtes, et que le premier fruit de la religion est cette raison philosophique elle-même, qui la méconnaît et l'outrage.

XVII. — A l'appui de ce résumé, je me bornerai à citer les passages suivants du *Dictionnaire* de Bergier, édition de 1843, revue, augmentée et annotée par messeigneurs Doney, évêque de Montauban, et Thomas Gousset, archevêque de Reims :

Selon les théologiens, la *Loi* est la volonté de Dieu intimée aux créatures intelligentes, par laquelle il leur impose une obligation, c'est à dire les met dans la nécessité de faire ou d'éviter telle action, sinon d'être punies.

Ainsi, selon cette définition, sans la notion d'un Dieu et d'une providence, il n'y a point de loi et d'obligation morale proprement dite.

C'est par analogie que nous appelons *lois* les volontés des hommes qui ont l'autorité de nous récompenser et de nous punir; mais si cette autorité ne venait pas de Dieu, elle serait nulle et illégitime.

Jean-Jacques Rousseau, Kant, Spinoza lui-même, MM. Cousin, Jean Reynaud, Jules Simon, Pierre Leroux, tous les éclectiques, les spiritualistes, les socialistes, les panthéistes, jusqu'à Auguste Comte, qui en niant Dieu se raccroche au grand Etre humanitaire, ne parlent pas autrement.

Bergier accorde bien que notre raison peut aller jusqu'à découvrir l'*utilité*, de la loi, mais il nie qu'elle puisse nous en faire un DEVOIR, en quoi il est suivi par la masse des philosophes :

La raison ou la faculté de raisonner peut nous indiquer ce qu'il nous est avantageux de faire ou d'éviter, mais elle ne nous impose aucune nécessité de faire ce qu'elle nous dicte; elle peut nous *intimer* la loi, mais elle n'a point par elle-même force de loi. Si Dieu ne nous avait point ordonné de la suivre, nous pourrions y résister sans être coupables. Le flambeau qui nous guide, et la loi que nous oblige, ne sont pas la même chose.

Mgr Gousset, dans les notes qu'il a jointes au Dictionnaire, développe ainsi l'idée de Bergier :

Aucune raison purement philosophique ne peut établir la distinction du bien et du mal. Le philosophe qui a le bonheur d'avoir des idées justes et précises sur une question si importante reste néanmoins impuissant pour convaincre d'erreur, par sa propre raison, le philosophe qui a des idées contraires.

Et plus bas :

On peut demander si naturellement et d'elle-même la conscience a la notion du bien et du mal. Les observations que nous avons faites sur les articles *Certitude*, *Evidence*, *Foi*, *Langage*, *Raison*, *Révélation*, *Vérité*, démontrent que cette notion est, comme toutes les autres, transmise à l'homme par la tradition, et qu'il ne peut la trouver que dans la société. Or, la société elle-même a reçu de Dieu les notions qu'elle dépose dans la conscience de chaque homme : c'est Dieu qui les lui a enseignées. Donc, encore une fois, c'est Dieu qui est le premier auteur de ces notions, et c'est sur Dieu que repose leur démonstration philosophique.

Donc la science morale doit être nécessairement attachée à l'idée de Dieu, c'est à dire à la Révélation...

Et comme pour justifier l'observation de Mgr Gousset, nous voyons les philosophes, ceux du moins qui admettent une morale supérieure à l'égoïsme, J. J. Rousseau, Kant, V. Cousin, J. Simon, J. Reynaud, J. Oudot, rattacher à Dieu et à une révélation, historique ou psychique, les lois de la morale.

Quant aux philosophes qui nient toute espèce de révélation ou n'en tiennent aucun compte, tels que Saint-Lambert, d'Holbach, Bentham, Hobbes, Hégel et les panthéistes modernes, ils retombent, sous le nom de *Loi naturelle*, qui dans le communisme et le despotisme, qui dans l'égoïsme, l'utilitarisme, l'organicisme et le fatalisme, c'est à dire qu'ils nient, avec la liberté, la Justice.

Là donc est l'essence de la Religion. Elle existe, elle est donnée, non pas, comme le disaient les anciens incrédules, dans l'intention et avec la volonté préméditée d'asservir l'espèce humaine, bien qu'elle ait eu ce résultat, mais pour fournir une raison, une autorité et une base à la Justice, sans laquelle la société ne peut subsister.

On conçoit d'après cela combien il est misérable de dis-

puter, comme le font les protestants, sur la légitimité de l'Eglise romaine, sur la certitude de sa tradition et l'authenticité de son enseignement, sur la vérité de son dogme, la pureté de sa discipline, les variations de son histoire, les incertitudes de son exégèse; — ou bien, à l'exemple des déistes, sur la vérité des prophéties et des miracles, la mission de Moïse, la qualité du Messie, etc. C'est faire comme les pharisiens de l'Evangile, à qui le Christ reprochait de gober un chameau et de faire la grimace pour une mouche.

On conçoit également ce qu'il y a d'irrationnel, d'hypocrite, dans une société qui se proclame religieuse, à prétendre séparer le spirituel et le temporel, et mettre l'Eglise hors du gouvernement. C'est comme si, après avoir donné des béquilles à un estropié, on l'obligeait à les porter sur le dos.

XVIII. — Ces principes établis, la théologie explique ainsi le mouvement de l'histoire.

Ce mouvement, que les uns prennent pour un progrès, tandis que les autres n'y voient qu'une agitation irrationnelle et stérile, n'est autre chose, assurent les inspirés, que l'effet de la lutte qui s'établit tout d'abord entre la nature égoïste et récalcitrante de l'homme et l'action aiguillonnante et de plus en plus victorieuse de la loi, expression révélée de la société. Tel est le fond de la philosophie de Bossuet, dans son Discours sur l'histoire universelle. C'est pourquoi l'Eglise a pris le nom de *militante :* son ennemi est l'ange de ténèbres, personnification du mal, auteur principal de notre abaissement, et qui, malgré tous les exorcismes, malgré le sang d'un Dieu versé pour les péchés du monde, continue de posséder la majorité des âmes.

Mais de supposer qu'à l'instar du progrès qui se manifeste dans les sciences et l'industrie, et qui est l'effet de notre science accumulée, il y en ait un semblable dans la Justice, indépendamment de l'action efficace de la grâce, c'est une proposition contre laquelle la théologie proteste de toutes ses forces, qu'elle déclare destructive de la religion, et, par suite, de toute morale, de toute société.

Et il faut le dire, non seulement l'immoralité contemporaine semble donner raison à la théologie, mais sur ce

point encore la philosophie déiste pense au fond comme l'Eglise. Elle croit et enseigne que la société est, comme le corps humain, sujette à corruption et décadence; que de temps à autre elle a besoin de retremper ses mœurs: que cette régénération morale ne peut s'accomplir qu'à une condition, la rénovation du dogme. Qu'est-ce que le dogme? La parole intérieure, divine et providentielle, qui éclate aux époques fatidiques pour la régénération des sociétés. C'est pour cela que nous voyons aujourd'hui de hautes intelligences, des âmes généreuses, convaincues que la corruption est à son comble, que le christianisme est usé comme autrefois le paganisme, et que le temps est proche, adresser leur requête à la Divinité, implorer avec larmes et componction une manifestation du dogme. L'auteur de la *France mystique* a compté plus de trente de ces concurrents de l'Eglise, dont la devise, en un siècle décidément raisonneur, mais que la foi agite toujours, semble être celle-ci : *Faut de la révélation, pas trop n'en faut !...*

Tant le système de la transcendance, sorti des concepts fondamentaux et des premières hypothèses de la raison, formulé en légendes poétiques et en merveilleux récits, entretenu par la faiblesse d'âme des philosophes, est entré avant dans la conscience des hommes! On sait par quel saut de carpe l'incomparable Kant, après avoir renversé par sa *Critique de la raison pure* toutes les prétendues démonstrations de l'existence de Dieu, l'a retrouvée dans la raison pratique. Descartes, avant lui, était arrivé au même résultat; et c'est merveille de voir les derniers disciples de ce métaphysicien acrobate rejeter l'autorité de l'Église, la révélation de Jésus, celles de Moïse, des patriarches, de Zoroastre, des Brachmanes, des Druides, tout le système des religions, et affirmer ensuite, comme fait de psychologie positive, la révélation immédiate de Dieu dans les âmes.

Suivant ces messieurs, Dieu se manifeste directement à nous par la conscience; ce que l'on appelle sens moral est l'impression même de la Divinité. Par cela seul que je reconnais l'obligation d'obéir à la Justice, je suis, à les entendre, croyant malgré mes dents, adorateur de l'Etre-Suprême, et partisan de la religion naturelle. Le *Devoir!* Il suffit que je prononce ce mot pour attester, contre mon

envie, que je suis double : Moi, d'abord, qui suis lié par le devoir; et l'Autre, c'est à dire Dieu, qui a formé ce lien, qui s'est établi dans mon âme, qui me possède tout entier, qui, lorsque je m'imagine en suivant la loi morale faire acte d'autonomie, me conduit, sans que je m'en aperçoive, par son impérieuse suggestion.

En vérité, il faut que ces doctrinaires de la Foi nous prennent pour des grands enfants, de croire que nous rirons avec eux du miracle de la Salette, et que nous accepterons celui, bien plus énorme, de leur théodicée. La possession divine, imaginée en désespoir de cause par une école timide, est le dernier hoquet de la superstition transcendante. Que dis-je? Elle est déjà la formule déguisée de la vraie philosophie, et pitié pour celui qui s'y trompe!

XIX. — *Système de la Révolution.* L'autre système, radicalement opposé au premier, et dont la Révolution a eu pour but d'assurer le triomphe, est celui de l'IMMANENCE, ou de l'innéité de la Justice dans la conscience.

D'après cette théorie, l'homme, quoique parti d'une sauvagerie complète, produit incessamment, par le développement spontané de sa nature, la société. Ce n'est que par abstraction qu'il peut être considéré à l'état d'isolement et sans autre loi que l'égoïsme. Sa conscience n'est pas double, comme l'enseignent les transcendantalistes; elle ne relève point, pour une part, de l'animalité, et pour l'autre, de Dieu; elle n'est que polarisée. Partie intégrante d'une existence collective, l'homme sent sa dignité tout à la fois en lui-même et en autrui, et porte ainsi dans son cœur le principe d'une moralité supérieure à son individu. Et ce principe, il ne le reçoit pas d'ailleurs; il lui est intime, *immanent*. Il constitue son essence, l'essence de la société elle-même. C'est la forme propre de l'âme humaine, forme qui ne fait que se préciser et se perfectionner de plus en plus par les relations que fait naître chaque jour la vie sociale.

La Justice, en un mot, est en nous comme l'amour, comme les notions du beau, de l'utile, du vrai, comme toutes nos puissances et facultés. C'est pourquoi je nie que, tandis que nul ne songe à rapporter à Dieu l'amour,

l'ambition, l'esprit de spéculation ou d'entreprise, on doive faire exception pour la Justice.

La Justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine: c'est lui faire tort que de la rapporter, de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité. Que la philosophie s'occupe tant qu'elle voudra de la nature de Dieu et de ses attributs, ce peut être son droit et son devoir. Je prétends que cette notion de Dieu n'a rien à faire dans nos constitutions juridiques, pas plus que dans nos traités d'économie politique ou d'algèbre. La théorie de la *Raison pratique* subsiste par elle-même; elle ne suppose ni ne requiert l'existence de Dieu et l'immortalité des âmes; elle serait un mensonge si elle avait besoin de pareils étais.

Voilà dans quel sens précis, purgé de toute réminiscence théologique et supranaturaliste, je me sers du mot *immanence*. La Justice a son siége dans l'humanité, elle est progressive et indéfectible dans l'humanité, parce qu'elle est de l'humanité : telle est ma pensée, puisée elle-même au plus profond de la conscience.

Et quand j'ajoute que la Révolution a eu pour objet d'exprimer cette pensée, je ne veux pas dire non plus qu'elles sont nées tout à coup, la Révolution et son idée, en certain lieu, à certaine heure : en fait de Justice, rien n'est nouveau sous le soleil. J'entends seulement que c'est à partir de la Révolution française que la théorie de la Justice immanente s'est affirmée avec conscience et plénitude, qu'elle est devenue prépondérante, et qu'elle a pris définitivement possession de la société. Car, de même que la notion du droit est éternelle et innée dans l'humanité, de même la Révolution y est innée et éternelle. Elle n'a pas commencé à l'an de grâce 1789, dans une localité située entre les Pyrénées, l'Océan, le Rhin et les Alpes. Elle est de tous les temps et de tous les pays. Elle date du jour où l'homme, se défiant de lui-même, a fait, pour son malheur, appel à une Autorité invisible, rémunératrice et vengeresse; mais c'est à la fin du dernier siècle, et sur le sol glorieux de France, qu'elle a fait sa plus éclatante explosion.

Cela expliqué, la théorie de la Justice, innée et progressive, se déduit toute seule.

Sans doute, avant son immersion dans la société, ou, pour mieux dire, avant que la société ait commencé de naître de lui, par la génération, le travail et les idées, l'homme, circonscrit dans son égoïsme, borné à la vie animale, ne sait rien de la loi morale. De même que son intelligence, avant l'excitation de la sensibilité, est vide, sans notion aucune de l'espace ni du temps, de même sa conscience, avant l'excitation de la societé, est vide aussi, sans connaissance du bien ni du mal. L'expérience des choses, nécessaire à la production de l'idée, ne l'est pas moins au déploiement de la conscience.

Mais de même aussi qu'aucune communication externe ne saurait par elle-même créer l'intelligence et faire jaillir par myriades les idées ailées sans une préformation intellectuelle qui rende le concept possible, de même encore les faits de la vie sociale auront beau se produire et l'intelligence en saisir le rapport, ce rapport ne se traduira jamais pour la volonté en une loi obligatoire, sans une préformation du cœur qui fasse apercevoir au sujet, dans les rapports sociaux qui l'embrassent, non seulement une harmonie naturelle, mais une sorte de commandement secret de lui-même à lui-même.

Ainsi, selon la théorie de l'immanence, quand même la Révélation serait prouvée, elle ne servirait encore, comme l'instruction du maître sert au disciple, qu'autant que l'âme posséderait en soi la faculté de reconnaître la loi et de la faire sienne : ce qui exclut radicalement et irrévocablement l'hypothèse transcendantale.

Il suit de là que la conscience, telle qu'elle est donnée par la nature, est complète et saine : tout ce qui se passe en elle est d'elle ; elle se suffit à elle-même, elle n'a besoin ni de médecin, ni de révélateur. Bien plus, cet auxiliaire céleste, sur lequel on veut qu'elle s'appuie, ne peut que faire obstacle à sa dignité, lui être une entrave et un achoppement.

Non seulement donc la science de la Justice et des mœurs est possible, puisqu'elle repose, d'une part, sur une faculté spéciale de l'âme, ayant, comme l'entendement, ses notions fondamentales, ses formes innées, ses anticipations, ses préjugements ; de l'autre, sur l'expérience quotidienne, avec ses inductions et ses analogies, avec ses joies et ses

douleurs. Il faut dire encore que cette science n'est possible qu'à la condition de se séparer entièrement de la Foi, qui loin de la servir, la pervertit.

Dans le système de la Révélation, la science de la Justice et des mœurs se fonde nécessairement, *à priori*, sur la parole de Dieu, expliquée et commentée par le sacerdoce. Elle n'attend rien de l'adhésion de la conscience, ni des confirmations de l'expérience. Ses formules absolues sont affranchies de toute considération purement humaine ; elles sont faites pour l'homme, non d'après l'homme, décrétées d'avance et à perpétuité. Il impliquerait qu'une doctrine sacrée reçût la moindre lumière des incidents de la vie sociale et de la variabilité de ses phénomènes, puisque ce serait soumettre l'ordre de Dieu à l'appréciation de l'homme, abjurer de fait la révélation, et reconnaître l'autonomie de la conscience, chose incompatible avec la Foi.

Tel est le Droit divin, ayant pour maxime l'*Autorité* : de là tout un système d'administration pour les Etats, de police pour les mœurs, d'économie pour les biens, d'éducation pour la jeunesse, de restriction pour les idées, de discipline pour les hommes.

Dans la théorie de l'Immanence, au contraire, la connaissance du juste et de l'injuste résulte de l'exercice d'une faculté spéciale et du jugement que la Raison porte ensuite sur ses actes. En sorte que, pour déterminer la règle des mœurs, il suffit d'observer la phénoménalité juridique à mesure qu'elle se produit dans les faits de la vie sociale.

D'où il suit que, la Justice étant le produit de la conscience, chacun se trouve juge, en dernier ressort, du bien et du mal, et constitué en autorité vis à vis de lui-même et des autres. Si je ne prononce moi-même que telle chose est juste, c'est en vain que le prince et le prêtre m'en affirmeront la justice et m'ordonneront de la faire : elle reste injuste et immorale, et le pouvoir qui prétend m'obliger est tyrannique. Et réciproquement, si je ne prononce dans mon for intérieur que telle chose est injuste, c'est en vain que le prince et le prêtre prétendront me la défendre : elle reste juste et morale, et l'autorité qui me l'interdit est illégitime.

Tel est le Droit humain, ayant pour maxime la *Liberté* : de là aussi tout un système de coordinations, de garanties

réciproques, de services mutuels, qui est l'inverse du système d'autorité.

XX. — Est-il besoin d'ajouter que dans cette théorie, l'homme devant arriver par lui-même et par lui seul à la connaissance de la Justice, sa science est nécessairement progressive, qu'elle se révèle à lui à fur et mesure de l'expérience, à la différence de la science révélée, donnée en une fois, et à laquelle nous ne pouvons ajouter ni retrancher une lettre? — C'est du reste ce que l'histoire des législations démontre; et ce n'a pas été une petite cause d'embarras, lorsqu'il a fallu accorder les conditions de ce progrès avec l'idée d'une Révélation simultanée et définitive.

Mais ce n'est pas tout. Comme l'appréhension de la loi est progressive, la justification est aussi progressive : chose que l'histoire atteste encore, mais de nouveau inconciliable avec la théorie d'une grâce prévenante, concomitante, et de toute espèce de secours, providence et prestation du ciel.

Or, le progrès étant donné, d'abord comme condition de la connaissance, puis, comme synonymie de la justification, l'histoire de l'humanité, de ses oscillations, de ses aberrations, de ses chutes, de ses redressements, tout s'explique, jusqu'à la négation de la virtualité humaine qui fait le fond de l'idée religieuse, jusqu'à ce désespoir de la Justice qui en est la suite, et qui, sous prétexte de nous rallier à Dieu, achève de ruiner notre moralité.

Ainsi, de la *philosophie pratique*, ou de la recherche des lois des actions humaines, se déduit la *philosophie de l'histoire*, ou recherche des lois de l'histoire, que l'on pourrait aussi bien nommer *historiologie*, et qui est à l'*historiographie*, description des faits de l'histoire, ce que l'antropologie est à l'ethnographie, l'arithmologie à l'arithmographie, etc.

Une société où la connaissance du droit serait entière et le respect de la Justice inviolable serait parfaite. Son mouvement n'obéissant qu'à une *constante*, ne dépendant plus de *variables*, serait uniforme et rectiligne; l'histoire se réduirait chez elle à celle du travail et des études, pour mieux dire il n'y aurait plus d'histoire.

Telle n'est pas la condition de la vie dans l'humanité, et telle elle ne saurait être. Le progrès de la Justice, théorique et pratique, est un état dont il ne nous est pas donné de sortir et de voir la fin. Nous savons discerner le bien du mal; nous ne saurons jamais la fin du Droit, parce que nous ne cesserons jamais de créer entre nous de nouveaux rapports. Nous sommes nés perfectibles; nous ne serons jamais parfaits : la perfection, l'immobilité, serait la mort.

Du reste, les annales des nations sont pleines des monuments de cette justification incessante de l'humanité par elle-même. Point de précepte, même le plus élémentaire, qui n'ait été l'occasion d'un doute et le prétexte d'une lutte terrible; mais le triomphe final de la Justice sur l'égoïsme est le phénomène le plus certain et le plus admirable de la psychologie, et, comme il démontre l'efficacité de la conscience, il prouve en même temps sa haute garantie.

Les premiers qui, sous le coup de cette illumination radieuse du sens moral, s'organisèrent en sociétés, furent si ravis, qu'ils prirent l'émotion de leur cœur pour une inspiration surnaturelle, témoignage d'une volonté divine, devant laquelle ils ne surent qu'humilier leurs fronts et frapper leurs poitrines. De là ces légendes merveilleuses, que le christianisme a prétendu élever à la hauteur de théories scientifiques, et qui forment la base de la discipline.

La théorie de l'Immanence, en même temps qu'elle résout les contradictions apparentes de la morale, explique encore toutes les fictions du système prétendu révélé. Elle donne, pour ainsi dire, l'histoire naturelle de la théologie et des cultes, la raison des mystères, la biographie des dieux. Elle nous montre comment la religion est née de la prépondérance qu'a reçue dans la société un des éléments essentiels de l'âme, élément qui, souverain en métaphysique, doit rester secondaire dans la pratique, l'IDÉAL. Elle n'est que d'hier, et déjà nous lui devons cette étincelle qui fait pâlir les lumières de l'ancienne foi; calomniée à outrance, elle nous sauvera des corruptions *in extremis* d'une réaction au désespoir et d'une religiosité qui s'éteint.

XXI. — J'ai résumé les deux hypothèses qui sur la

science des mœurs se partagent le monde. Leur vérification fera l'objet de ces études, dont vous pouvez vous vanter, Monseigneur, d'avoir été l'inspirateur. Mon intention n'est pas d'écrire un traité de morale, pas plus qu'une philosophie de l'histoire. Ma tâche est plus modeste : il s'agit de nous orienter d'abord, le reste ira tout seul.

En vertu de quoi sommes-nous honnêtes gens, quand nous le sommes ; et cessons-nous de l'être, quand l'égoïsme prend le dessus dans notre cœur? Qu'est-ce que la Justice? Y en a-t-il une? A-t-elle son foyer dans l'homme ou dans la Divinité? Pouvons-nous la reconnaître, la certifier, la suivre? Qu'est-ce qui nous en garantit la réalité, la nécessité, la suprême bienfaisance? Pouvons-nous nous sacrifier, même sans espoir de retour, et rester heureux et libres?

Ce qui revient à dire, d'après l'exposé succint que nous venons de faire des deux théories qui se produisent :

La Justice est-elle avec l'Eglise, ou avec la Révolution?

D'un côté, quel a été jusqu'ici l'enseignement de l'Eglise? Que vaut sa doctrine? Comment assure-t-elle la vertu et la liberté de l'homme? Qui l'agite à cette heure, et contre quoi se montre-t-elle si pleine de haine et de menace?

En revanche : quelle est la signification morale et juridique de la Révolution? Quelle est sa puissance de perfectionnement? N'est-ce point un paradoxe, après avoir accusé la morale chrétienne d'insuffisance, de nullité, de corruption, de prétendre lui en substituer une autre plus rationnelle, plus libérale, et à tout jamais inviolable?

Jamais, j'ose le dire, la pensée religieuse qui donna naissance à l'Eglise, et qui en dehors d'elle aime toutes les sectes mystiques, ne se sera trouvée à pareille fête; car jamais parole aussi forte n'aura été prononcée sur elle. Que l'homme pense de Dieu et de l'autre vie ce qu'il voudra : avant tout il est né pour la Justice, et son bonheur, sa récompense, est dans sa fidélité à la loi. En lui est le principe de ses mœurs, leur raison, leur vertu, leur sanction. La Justice est l'efflorescence de notre âme; la morale est l'anthologie de l'humanité. L'intervention d'une autorité surnaturelle dans les prescriptions de la conscience, loin d'ajouter à la vertu, ne fait que consacrer l'immoralité. O prêtres, vous ne direz pas toujours que la

Révolution est une force négative, qu'elle ne produit que des ruines, qu'elle est impuissante à rien créer. La vie de l'homme est courte, et la Révolution ne date pas encore d'une vie d'homme. Votre livre des Evangiles ne fut mis au net qu'un siècle après la mort de Jésus-Christ; et cependant, au commencement du quatrième siècle, la secte chrétienne passait encore pour l'ennemie du genre humain. Nous avons marché plus vite, car voici que déjà, sur la poussière des croyances passées, l'humanité jure par elle-même; elle s'écrie, la main gauche sur le cœur, la droite étendue vers l'infini : C'est moi qui suis la reine de l'univers; tout ce qui est hors de moi est inférieur à moi, et je ne relève d'aucune majesté.

Ne vous signez pas, Monseigneur; ne criez pas au blasphème, ne dites pas que celui qui vous discute vous outrage. C'est une vieille tactique de l'Eglise de traiter la libre pensée de sacrilége, et de brûler au lieu de répondre. Votre M. de Mirecourt ne m'a-t-il pas fait dire déjà que le christianisme était une *vieillerie*, une *loque*, *tombant par lambeaux?* Aussi conclut-il :

Dieu seul peut lui répondre avec sa foudre, à moins qu'il ne laisse aux hommes le soin de l'envoyer à Bicêtre.

Non, Monseigneur, et je tiens à ce que vous en preniez acte, jamais je ne me suis exprimé sur la religion chrétienne, qui fut celle de mes pères, *Deus patris mei*, ni sur aucune religion, avec cette indécence qui n'eût déshonoré que ma plume. J'ai toujours respecté l'humanité, dans ses institutions, dans ses préjugés, dans son idolâtrie, et jusque dans ses dieux. Comment ne la respecterais-je pas dans le christianisme, monument le plus grandiose de sa vertu et de son génie, et le phénomène le plus formidable de l'histoire? Outrager, de paroles ou de gestes, une religion! Il n'y a qu'un homme élevé dans les principes de l'intolérance catholique à qui puisse venir cette idée stupide.

La religion est l'amante mystique de l'Esprit, la compagne de ses jeunes et libres amours. Semblable aux guerriers d'Homère, l'Esprit n'habite pas seul sous sa tente : il faut une amoureuse, une Psyché, à ce Cupidon.

Jésus, qui pardonna à la Madeleine, nous a enseigné l'indulgence envers les courtisanes. Mais vient le jour où l'Esprit, fatigué de sa propre exubérance, songe à s'unir, par un mariage indissoluble, à la Science, la sévère matrone, celle que les gnostiques, ces socialistes du deuxième siècle, appelaient *Sophia*, la sagesse. Alors, pendant quelques instants, l'Esprit semble divisé d'avec lui-même; il y a d'ineffables retours et de tendres reproches. Plus d'une fois les deux amants se sont crus réconciliés : Je serai pour toi une *Sophia*, dit la Religion; je me ferai aussi savante, et je serai toujours plus belle. Vain espoir! inexorable destin! La nature des idées, pas plus que celle des choses, ne peut ainsi s'adultérer. Comme la nymphe abandonnée de Narcisse, qui à force de langueur finit par s'évanouir dans les airs, la Religion se change peu à peu en un impalpable fantôme : ce n'est plus qu'un son, un souvenir, qui reste au plus profond de l'Esprit, et ne périt jamais tout à fait au cœur de l'homme.

Que ceux qui liront cet écrit me le pardonnent! J'aurai, dans ces études, à parler quelquefois de moi-même, ils verront que je ne cède pas à un vain amour-propre. Je hais comme la mort les autobiographies, et n'ai nulle envie de donner ici la mienne. *Connais-toi toi-même*, a dit l'oracle de Delphes; et n'en parle jamais, ajoute la Pudeur des nations. J'ai observé tant que je l'ai pu, durant ma vie, cette maxime; et s'il m'arrive d'y déroger, j'espère y apporter une telle discrétion, que le lecteur ne s'en fâchera pas.

Est-ce ma faute si une réaction implacable, qui ne paraît pas près de finir, après avoir calomnié nos personnes par nos idées, se met à calomnier nos idées par nos personnes? Ayant à venger les mœurs de la Révolution, j'ai voulu, par des exemples, montrer ce que promet d'être un jour la race révolutionnaire. Je suis comme le physicien qui, défendant un principe, est bien obligé de parler de ses propres expériences.

DEUXIÈME ÉTUDE

LES PERSONNES

CHAPITRE PREMIER

Principe de la dignité personnelle.

MONSEIGNEUR,

Puisque c'est à l'occasion d'un fait personnel que j'ai conçu l'idée de mon livre, permettez-moi d'abord de revenir sur ce fait, auquel vous n'êtes pas étranger, et de vous poser une question. Le particulier, dit la logique, reproduit le général; le fait est nécessairement l'expression de l'idée. En partant d'un fait, nous n'arriverons que mieux à la loi, tandis que le contraire serait impossible. Telle n'est pas, j'en conviens, la méthode des révélateurs; mais c'est celle du sens commun, et je ne fais pas précisément un traité de théologie.

I. — Je vous demanderai donc, Monseigneur, à vous qui savez la loi écrite et la non écrite, la sacrée et la profane, par quelle cause, sous l'impression de quelle influence, en vertu de quel droit, un homme que je n'avais jamais vu s'ingère de publier, moi vivant, ma biographie, sans mon consentement et contre ma volonté formelle?

Lorsque M. de Mirecourt me dépêcha son secrétaire pour me demander des détails sur ma vie privée, je le renvoyai aux registres de l'état civil, au *Journal de la librairie*

et aux feuilles périodiques. Lorsque ensuite M. de Mirecourt, muni de votre épître, m'honora de sa visite, je l'engageai à me laisser tranquille, et même à quitter son métier de biographe. Sans moyen d'action contre lui, que pouvais-je davantage?

Mais la morale, qui régit le chrétien aussi bien que le socialiste, la morale, vous le savez, Monseigneur, s'étend plus loin que les garanties du Code. Je vous demande donc encore une fois comment, abstraction faite même de la diffamation, un biographe peut impunément toucher à ma personne? Cela vous fait sourire, *episcope*, dont le métier est de surveiller, inspecter, signaler, et censurer le prochain. Attendez-moi un instant, et vous ne rirez guère.

La propriété est inviolable. Sous aucun prétexte il n'est permis de poser la main sur une chose appropriée, de l'employer à quoi que ce soit, d'y faire aucun changement, de l'amoindrir, à plus forte raison de s'en emparer, sans la permission du propriétaire. Les art. 675 à 680 du Code civil ne permettent pas même qu'on y regarde; les *vues* sur la propriété du voisin sont soumises à des conditions sévères, qui en rendent l'usage tout à fait innocent. L'infraction au respect de la propriété donne lieu à une action qui peut aller, suivant la gravité du cas, depuis la simple indemnité jusqu'à la peine afflictive et infamante, jusqu'à la mort.

Voilà ce qu'a fait le législateur civil pour la propriété, pour la *chose* de l'homme. Et le législateur divin est allé plus loin encore : il a défendu de la désirer; il a fait de cette convoitise un péché qui peut devenir mortel : *Non concupisces*.

Mais pour le *moi* de l'homme, on n'y a pas regardé d'aussi près. Il est livré à l'inspection du premier venu, abandonné à l'indiscrétion des biographes, à l'exploitation des libellistes, à l'insulte des zélateurs, armés du glaive de la parole et du stylet de l'écriture, pour la défense de la religion et de l'ordre. Toute licence leur est accordée de s'emparer de ce *moi*, d'en faire ce que bon leur semble, de regarder au fond, de s'y installer, de le torturer, berner, vilipender, sous réserve de certaines exorbitances dont le magistrat, sur la plainte du patient, se réserve l'appréciation.

D'où vient, je vous prie, cette différence?

L'existence de tout homme en société se divise en deux parts, étroitement unies, il est vrai : la vie publique et la vie privée.

La première, je vous l'accorde, est du domaine public; cela résulte de la définition. Attaquez la vie publique, pourvu que la défense soit libre; je n'ai rien à objecter. Mais la vie privée, à qui est-elle? Comment le secret de mon intérieur, de mes habitudes, toujours ridicules ou basses par quelque endroit, peut-il être divulgué? Comment cette divulgation peut-elle devenir une spéculation? Comment mon âme peut-elle servir d'épave à un entrepreneur de libelles, être vendue à l'encan, comme un esclave? Quand même ces biographies, illustrations ou charges, ne contiendraient rien de calomnieux, elles sont indécentes : il n'est pas bon, pour la liberté et l'honneur d'un peuple, que les citoyens mettent en scène l'intimité de leur vie, se traitent les uns les autres comme des valets de comédie et des saltimbanques. Voulez-vous préparer un pays à la servitude? faites que les personnes se méprisent, détruisez le respect... Qui peut donc justifier une pareille licence? Vous devez le savoir, Monseigneur, vous qui prêtez parfois la main à de semblables expéditions.

Qu'un officier de police puisse à toute heure du jour et de la nuit m'arrêter à mon domicile, sur une dénonciation secrète, sur un soupçon, sans déclaration de délit; qu'on me jette ensuite à Mazas; que je sois retenu préventivement des semaines, des mois, dans une cellule qui, d'après les principes du droit pénal, ne devrait s'ouvrir tout au plus que pour le condamné; qu'on me juge ensuite sur les notes d'un agent invisible, avec qui je ne serai pas confronté; que pour aller plus vite encore on m'expédie sans jugement, clandestinement, à Cayenne ou à Lambessa : c'est une violence qui ne tombe que sur le corps, et qu'explique, sans la justifier, l'état de guerre sociale où nous sommes et le régime de dictature qui en est la conséquence.

Mais la vie privée, mais la conscience dans ses manifestations intimes, insondables, quelle raison d'Etat peut en autoriser la violation? Ah! si vous nous avez ravi l'*habeas corpus*, laissez-nous du moins l'*habeas animam*. Après tout, cet arbitraire exercé sur notre chair, témoignage de la

puissance d'un principe, nous honore; qui vous autorise à y ajouter l'infamie?

II. — Je commence donc par poser ce principe, que je nomme *principe de la dignité personnelle*, comme fondement de la science des mœurs : RESPECTE-TOI.

Ce principe établi, je dis qu'il a pour conséquence de nous faire respecter la dignité des autres autant que la nôtre propre. La charité ne vient qu'après, bien loin après : car nous ne sommes pas libres d'aimer, tandis que nous le sommes toujours de respecter, et que dignité, comme nous le verrons plus bas, c'est Justice.

Or, pour qui considère nos habitudes de licence, nos goûts de calomnie, notre régime policier, notre esprit d'insolidarité, notre insouciance du bien public, nos inclinations de serfs et de laquais, il est évident que le respect de la dignité individuelle est oblitéré dans les âmes : je ne voudrais que ce seul fait pour conclure que notre société n'a pas de mœurs.

Je généralise donc ma question, et, sans m'occuper davantage de ce qui me concerne, je demande : Comment le respect de la dignité individuelle, qui, d'après la définition que nous avons donnée des mœurs et le préjugé que nous avons de la Justice, devrait être la pierre angulaire de la société, s'est-il affaibli à ce point dans la conscience de notre nation?

Car il ne s'agit plus ici d'un sacrifice exceptionnel, commandé par le salut public : c'est un système de déconsidération générale, qui, compromettant la dignité de tous les citoyens, compromet celle de la nation tout entière.

Vous dirai-je toute ma pensée, Monseigneur? Cette explication que je vous demande, il vous est difficile de l'apercevoir : vous la portez sur le front, entre les deux yeux. C'est donc à moi de vous la lire; réfutez-moi, si vous pouvez, il y va de votre plus précieux intérêt. Car, si vous me permettez cette métaphore, qui n'a nullement trait à votre personne, je frapperai le berger, comme dit l'Ecriture, et gare le troupeau!

Le fait que je dénonce a son principe dans la notion de cet Invisible, que le mysticisme nous montre placé derrière la conscience, lui soufflant ses droits et ses devoirs, et dont

l'imagination des premiers peuples fit tout d'abord un sujet externe, animal, soleil ou ciel, auteur et gardien de la loi, adoré sous le nom de Dieu. Le christianisme, venu dans un temps de malheur, a tiré ensuite de ce concept toutes les conséquences dont il était gros; et c'est à son influence qu'est dû le peu de dignité qui distingue, depuis dix ans, la société française.

In medias res, comme dit Horace. J'ai posé la question sur un fait : je vais la démontrer par l'histoire.

CHAPITRE II

Identité de la dignité personnelle et de droit chez les anciens : subordination de l'idée religieuse.

III. — Si l'on étudie avec attention le système des institutions sociales chez les anciens, on ne tarde pas à s'apercevoir que ce système reposait tout entier sur deux idées subordonnées l'une à l'autre : la JUSTICE, qui concernait le sujet humain, dérivant de lui seul, formulée et organisée pour lui seul; et la *Religion*, relative à l'être surnaturel, auteur supposé des lois et formules juridiques, d'après la suggestion mystique de la conscience.

Chez les races gréco-latines, qui firent toujours passer le pouvoir religieux ou sacerdotal après le pouvoir politique et judiciaire, sans les séparer toutefois d'une manière radicale, le Droit fut la même chose que la dignité ou prérogative personnelle ; la Religion était la garantie, la caution, pour ainsi dire, fournie par les dieux, de cette même prérogative, dont la loi, émanée d'eux-mêmes, n'était que la détermination. La dignité, comme la volonté, la liberté, étant indéfinie de sa nature, la Religion intervenait avec ses préceptes pour lui imposer des conditions et des bornes.

Ainsi le Droit, la chose capitale de la société, avait le pas sur le culte, qui lui servait d'étai. La même subordination s'observait entre le magistrat, organe de la Justice, chargé de dire le droit, *juri dicundo*, d'après la formule consacrée, et le prêtre, ministre ou héraut de la garantie

divine, chargé d'en découvrir le signe dans le vol des oiseaux et les entrailles des victimes.

La langue latine témoigne vivement de la formation de ces idées, disons mieux, de ces pouvoirs, et de leur subordination.

Le droit, en latin *jus*, est, d'après la définition des auteurs, ce qui est propre ou qui a rapport à chacun, *jus est suum cuique tribuere*. C'est, en chaque individu pris comme centre d'action, sujet d'inhérence indépendant et souverain, ce qui constitue l'ensemble de son être, soit comme faculté, attribution, prérogative, convenance; soit comme moyen d'action et de jouissance, apanage, propriété.

C'est ce que rend sensible la série des vocables formés du radical *ju*, dont *jus*, *juris* est la substantification : *jugis*, *jugum*, *jungere*, *juger*, *juvare*, *jubere* contracté de *jushabere*, *juxtà*, etc. Dans tous ces mots, le thème *ju* exprime adéquateté, connexité, continuité, inhérence, juxtaposition, congruence, convenance, conformité, propriété, attribution, justesse. Il est absurde de dériver *jus*, de *Jous*, *Jovis*, le même que *Zeus* ou *dies*, *diù*, *djoù*, comme si le droit était la pensée de Jupiter (pourquoi pas de Junon ?); plus absurde encore de faire venir *Jovis* de *Jéhovah*.

En français, de même qu'en latin, on dit qu'une chose est *juste*, qu'elle va, qu'elle joint, quand elle s'adapte avec précision à une autre pour laquelle elle est faite. Et tel me paraît être le sens primitif de l'allemand *recht*, traduit plus tard par *directum*, duquel nous avons fait *droit*. *Recht* est ce qui va droit, *recta*, comme dit Molière dans *Pourceaugnac :*

> Votre fait
> Est clair et net.
> Et tout le droit
> Conclut tout DROIT.

De là notre mot *droiture*, qui cadre si bien avec *allures*, *tournures* et *mesures*, traductions littérales des mots par lesquels le grec et le latin expriment les mœurs. C'est abuser de la métaphore que de prendre texte de semblables expressions pour définir le Droit, comme a fait M. Oudot, la DIRECTION de la liberté par l'intelligence.

Pour en finir avec l'étymologie de *jus*, j'observerai que

ce mot est le genre dont les pronoms *meum*, *tuum*, *suum*, sont les espèces, c'est à dire qu'il indique le propre de l'homme, sans désignation de personnes; ce que donne à entendre la définition rapportée plus haut : *Jus est suum cuique tribuere.*

De la notion, essentiellement subjective, du droit, *Jus*, dérive celle de la Justice, *Justitia*, définie par Ulpien : *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*, la Justice est une disposition constante et soutenue à rendre à chacun ce qui lui appartient; et mieux encore par Cicéron (*De Inventione*, lib. II, n. 53) : *Justitia est animi habitus, communi utilitate comparatâ, suam cuique tribuens dignitatem*, la Justice est une disposition du cœur par laquelle, sous réserve de l'intérêt général, nous reconnaissons à chacun sa dignité.

Cette conception latine du Droit, de la Loi et de la Justice, ne laisse place à aucune équivoque : la question assez ridicule, si le droit vient du devoir ou le devoir du droit, n'y saurait naître; la langue s'y oppose. Le droit pour chacun est ce que suppose sa nature, que réclament son existence et sa dignité; la Justice est la reconnaissance par chacun de ce droit, que détermine et sanctionne d'ailleurs la religion, véritable mère de la Loi. Le droit est inhérent à l'homme, comme l'attribut au sujet, indépendamment de toute constitution sociale. La loi ne fait que le déclarer, et, au nom de la religion, en commander le respect. Telle est la conception romaine; c'est au fond celle de tous les peuples.

IV. — Ainsi, par son origine et par sa base, le droit est individualiste, égoïste. L'idée de mutualité ne s'y rencontre pas encore : elle est remplacée par le commandement divin. Le respect du droit d'autrui, d'après cette théorie naïve, ne vient pas en moi du droit même, c'est à dire, de la même source que le sentiment de ma dignité; il vient d'une autre cause. En réalité, l'homme ne connaît qu'un droit, qui est le sien; il ne soupçonne le droit en autrui que grâce à la religion. La personnalité est ici prédominante; qui s'en étonnerait? L'homme connaissait la société et les dieux depuis trop peu de temps pour avoir pu s'oublier lui-même; il ne comprenait que son droit, sa dignité propre,

deux termes pour lui synonymes, comme le montre la définition de Cicéron, et comme on le voit par le rapprochement des radicaux, δίκη, justice, *decus*, honneur, *dignitas*, dignité.

Dans ces conditions, peut-on dire que la Justice existe?

Est-ce de la Justice que ce sentiment postiche, inspiré par la crainte des dieux et dans l'intérêt commun, *communi utilitate comparatâ*, de respect pour le droit d'autrui comme pour le sien?

Ce n'est pas rien assurément que cette sanction d'un pouvoir supérieur, pris à témoin et comme garant du droit de chacun, protecteur de la dignité de tous, tant qu'elle se tient dans les limites posées par la loi, c'est à dire par les paroles ou formules sacrées (*lex* de *lego*, je parle). Et nous pouvons soupçonner déjà que la contemplation du surnaturel trahit quelque chose de naturel qui ne se montre pas encore, mais qui apparaîtra sans doute à fur et mesure de l'éducation des âmes et du progrès de l'humanité.

Mais, quelque espoir que nous en concevions pour l'avenir, la religion, symbole de la Justice, n'est pas la Justice. Elle la supplée, que dis-je? elle la supplante, elle en implique la négation, puisqu'elle la remplace; et vienne le jour où, la critique ayant soufflé sur la foi, la religion sera écartée, la Justice sera perdue, et la morale, et la société avec elle.

Mais ne devançons pas les événements.

Chez tous les peuples, le Droit se pose donc, au début, comme dignité personnelle, placée sous l'égide de la religion; et la Justice est le respect de ce Droit. C'est ainsi que les voyageurs l'ont retrouvée chez les sauvages de l'Océanie. Le *tabou* est la consécration publique des personnes et des objets que l'on veut préserver de toute atteinte en les affranchissant du risque de guerre et du commun usage. Dans une superstition d'anthropophages, se découvre l'origine de la Justice et des lois.

Qu'est-ce maintenant que cette religion? Qu'on me permette encore une étymologie : c'est dans les mots que se trouve la raison des mœurs, le secret des croyances et la clef de l'histoire.

V. — Le mot *religion*, sur lequel on a débité et l'on dé-

bite encore tant de fadaises, ne signifie pas lien ou liaison, comme l'ont cru à première vue les étymologistes, qui se sont empressés de faire la religion synonyme de sociabilité. *Religio*, *religare*, relier, cette homonymie fait fureur. Depuis le 2 décembre, date apparemment de notre renaissance religieuse, je l'ai rencontrée plus de trente fois. Elle est devenue, pour beaucoup de gens sans religion, un argument décisif en faveur d'une religion ou *réligation* nouvelle. Mais, je le répète, ni le mot religion ne signifie lien, ni la chose qu'il exprime n'est l'union ou la communion des âmes, bien que la religion ne se conçoive guère sans une foi commune et un signe de ralliement. Les anciens étaient fort peu *socialistes*. La religion, quoiqu'elle recommandât la Justice, parfois même la charité, n'était nullement en eux une inspiration de la philanthropie; et c'est avec peu d'intelligence que les nouveaux mystiques, pour faire passer leurs théories sociétaires, ressassent une idée qui n'exista jamais que dans leur cerveau, et qui prouve tout juste que la religion est morte, l'inintelligence du vocable indiquant la mort de l'idée.

Religio, ou *relligio*, dont le radical *lig* reparaît dans *p-lic-are*, *f-lec-tere*, *supp-lic-are*, ployer, courber, et par dérivation, lier, est un vieux mot qui veut dire inclinaison du corps, révérence, courbette, génuflexion. On s'en servait exclusivement pour désigner l'hommage de l'homme à l'autorité divine. Les auteurs latins ne le prennent jamais dans un autre sens. La question méritant d'être éclaircie, je citerai quelques textes.

Relligio deorum est une expression courante, qui évidemment ne signifie pas l'association ou la république des dieux, dont les hommes ne s'inquiétaient guère, mais bien le respect des dieux, qui, pour les raisons que j'ai dites, leur importait beaucoup plus.

Quand le mot *relligio* est employé seul, le génitif *deorum* est toujours sous-entendu, comme dans ce vers :

Tantum relligio potuit suadere malorum!
Tant la religion put conseiller de crimes!

Le poète parlant d'une guerre religieuse et des massacres qui l'accompagnèrent, il est clair que la religion ne

se peut prendre ici pour le lien social; elle indique le fanatisme de la divinité.

Par la même raison, *relligio hominum*, religion des hommes, ne se dit point, ne se rencontre nulle part : c'est une contradiction.

César, *Guerre des Gaules*, liv. VI, n. 16, écrit : *Natio est omnis Gallorum admodùm dedita religionibus;* " Toute " la nation des Gaulois est excessivement adonnée aux " religions. " Et comme exemple, il cite les sacrifices humains, dans lesquels le principe social n'a rien à faire.

Cicéron, *Pro Cluentio*, n. 194 : *Mentes deorum possunt placari pietate, et religione, et precibus justis;* " La colère " des dieux peut être apaisée par la piété, la religion et " d'humbles prières. " Aussi les Romains n'y manquaient pas. Dans tous les événements, heureux ou malheureux, qui intéressaient à un haut degré la république, le sénat ordonnait des révérences, *supplicationes* : c'est le mot officiel, synonyme de *relligiones*. Ce n'est pas d'aujourd'hui que sont inventés les *Te Deum*.

C'est d'après cette acception du mot *relligio* que Cicéron, *De Leg.*, n. 26, justifie contre les mages disciples de Zoroastre la coutume d'élever des temples à la Divinité :

Nous savons fort bien, dit-il, que l'esprit de Dieu est partout, *ubicumque diffusum;* mais nous croyons, nous autres Grecs et Latins, que cette coutume ajoute à notre piété et impose un respect salutaire, *religionem utilem*, aux villes. Car, comme l'a dit avec une si haute raison Pythagore, la piété et la religion envers les dieux ont d'autant plus d'influence sus nos âmes que nous contemplons de plus près leurs simulacres.

En effet, on ne salue guère que les gens qu'on peut voir : le mot de Pythagore est d'une grande sagesse.

Virgile, *Æneid.*, lib. II, v. 88 :

Neu populum antiquâ sub relligione tueri.

Le cheval de bois, dit Sinon, ayant été construit par l'ordre de Calchas en remplacement du Palladium, les Grecs lui donnèrent cette dimension gigantesque, afin qu'il ne pût être introduit dans la ville et protéger le peuple, comme auparavant, sous son antique religion. La religion du symbole est mise pour la religion de la Divinité.

Æneid., lib II, v. 175 : Enée donne rendez-vous à ses compagnons sous un vieux cyprès, respecté par la religion des ancêtres :

Antiqua cupressus
Relligione patrum multos servata per annos.

Ibid., lib. VIII, v. 349 : Dès le temps d'Évandre, la religion du Capitole rendait craintifs les paysans :

Jam tum relligio pavidos terrebat agrestes.

Impossible de voir dans tous ces passages la moindre idée de lien social.

Ibid., lib. XII, v. 176-193 : Serment d'Enée, avant de combattre Turnus. Il invoque tous les dieux connus et inconnus, *toute religion de l'air* et toute divinité de l'océan :

Quæque ætheris alti
Relligio, et quæ cæruleo sunt numina ponto.

La synonymie établie dans ce vers entre *numen* et *relligio* prouve ce que j'avance, que ce dernier mot ne s'entendait que des dieux, dont il marquait spécialement et par excellence la respectabilité. On disait aux dieux, en leur parlant : *Vestra Relligio*, comme nous disons à un prince : Votre Majesté.

Quel est Enée lui-même? Avant tout, un héros religieux, le digne auteur du peuple romain, le digne aïeul des Césars, *pius Æneas*. Toute l'*Enéide* est le développement de cette idée, dont la politique d'Auguste et la constitution de Rome est le commentaire. M. Granier de Cassagnac (*Histoire des classes ouvrières*) s'est trompé dans l'interprétation qu'il donne du mot *pius*, et les passages qu'il cite suffisent pour le convaincre. *Pius* est un superlatif de *religiosus;* il signifie respectueux jusqu'au dévoûment, jusqu'au sacrifice. De là le verbe *piare*, dont nous avons fait *expier*. Que Turnus périsse, dit Junon au xe livre de l'*Enéide*, et que son sang dévoué satisfasse à la vengeance des Troyens :

Teucrisque pio det sanguine pœnas.

Il s'agit là d'un dévoûment à la façon de celui de Cur-

tius. C'est pour cela que le mot *pius*, *pietas*, sert à exprimer l'affection filiale et la tendresse paternelle. Dans la paternité, dit Tertullien, ce qu'il y a de plus doux n'est pas l'autorité, c'est la piété : *Gratius est nomen pietatis quàm potestatis*. Les passages de Papinien et des Pandectes expriment la même idée.

Suétone remarque de Tibère, 69, qu'il était *circa deos negligentior*, *quippe addictus mathematicæ*, *persuasionisque plenus cuncta fato agi*, " très négligent des dieux, adonné " qu'il était à la magie, et plein de l'idée que tout est gou- " verné par le destin. „ Ne semble-t-il pas que Suétone continue la pensée de Virgile, en marquant l'abîme qui séparait le religieux, le pieux Auguste, de son indévot successeur? En effet, si tout arrive fatalement, les dieux sont inutiles, et leur religion une duperie.

Un dernier exemple. Tite-Live, liv. v, c. 21 et 28, raconte que Camille, assiégeant une place, avait promis à l'Apollon de Delphes le dixième du butin. Les envoyés qui portaient l'offrande ayant été, pendant la traversée, pris par des pirates et conduits à Lipara, la part du dieu allait passer aux mains des corsaires, quand le chef remontra aux siens qu'ils feraient mieux de s'abstenir d'un objet consacré, et de renvoyer libres les messagers romains. Tant, ajoute l'historien, il sut pénétrer la multitude d'une juste religion, *iustâ religione implevit*. Le droit des gens n'existant pas pour les pirates, il n'y avait que la considération des dieux qui pût les décider à un tel sacrifice. Où diable, aurait dit Molière, la religion va-t-elle se nicher?

J'ai rapporté tout à l'heure la synonymie de *pius* et de *religiosus*. En voici une autre qui répand sur la question un nouveau jour : c'est celle de *rellígio* et *timor*, *verecundia*, *reverentia*, la crainte. D'où provenait ce respect particulier de l'homme pour la Divinité? D'un sentiment de crainte, ainsi que Lucrèce l'a dit dans ce vers :

Primus in orbe Deos fecit timor...

" C'est la crainte qui a fait les dieux dans le monde. „ Seulement Lucrèce se trompait en rapportant cette crainte à une impression physique : elle était l'effet du sentiment de Justice qui, dans toute âme neuve, n'est pas sans un

mélange de terreur. Virgile est bien plus dans la vérité que Lucrèce quand il dit :

Si genus humanum et mortalia temnitis arma,
At sperate deos memores fandi atque nefandi;

« Si vous méprisez le genre humain et les armes mortelles, « croyez qu'il est des dieux qui se souviennent du crime « et de la vertu ! » La crainte et le respect, en grec et en hébreu, de même qu'en latin, s'expriment par le même mot; rapporté à Dieu, ce nom est synonyme de religion. Tout le monde connaît cette parole du psalmiste : La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse : *Initium sapientiæ timor Domini.*

Le mot *relligio* étant le seul qui ait pu prêter à l'équivoque, il est inutile de chercher dans les autres idiomes des témoignages. Partout l'analogue de *relligio* signifie marque de respect, adoration, piété, dévotion, culte; ou bien chose sacrée, cérémonie sacrée, ce qui revient au même. Le grec dit *proskynêsis*, prosternement, qui répond à *relligio; eusebeïa*, piété, l'équivalent de *pietas; hiera*, *hiereus*, sacrifices, prêtre, en latin *sacra*, *sacerdos*. L'hébreu parle absolument de même : *hischthahhaoth*, ou *hischthahhaouïah*, marque la prostration religieuse. « Tu ne leur « rendras pas de religion, » dit le Décalogue, parlant des dieux étrangers : *lo thischthahhaoueh*. La Vulgate traduit : *Non adorabis ea*, ce qui, au point de vue de la corrélation étymologique, manque d'exactitude. L'*adoratio* est le baiser jeté du bout des doigts à l'idole; il eût fallu, si le verbe avait été usité dans ce sens : *Non religabis te coram eis*. Quant à *pietas*, *eusebeïa*, il a pour correspondant hébreu *hhesed*, que la Vulgate traduit tantôt par sainteté, tantôt par miséricorde. — Ps. IV, 4 : Sachez que Jéhovah protége ses dévots; Vulg. : *Scitote quoniam mirificavit Dominus sanctum suum*, hébreu *hhasid lo*. Ps. XI, 2 : Sauve-moi, ô Dieu, car il n'y a plus de religion; Vulg. : *Salvum me fac, quoniam deficit sanctus*, hébr. *hhasid*. II Paral. VI, 42 : Souviens-toi des dévotions de David, grand faiseur de révérences, comme on sait, hébr. *hhasdeï*. La Vulgate, qui a perdu le fil de l'idée, porte : *Memento misericordiarum David.*

C'est du mot *hhasid*, piété, dévotion, que furent nommés

les *Hassidéens*, espèce de mômiers juifs, que la religion rendait d'autant moins sociables.

Du reste, et quelque intimité qu'il y ait dans l'hébreu entre la religion et la loi, elles ne se confondent pas. En vertu de la religion, *hhasid*, qui lui est due, Jéhovah impose à Israël l'observation de son pacte, *pactum*, *fœdus*, *testamentum*, en grec *diathêkê*, en hébreu *berith*, dont le sens radical indique le sacrifice qui présidait, chez les anciens, à la conclusion des traités et à la promulgation des lois. Autre chose est, d'après la Bible, la *religion* de Jéhovah, et autre chose son pacte. C'est à tort que Bergier, et Monseigneur Gousset après lui, ont confondu ces deux termes, et qu'ils ont dit, d'après la fausse étymologie de *relligio*, que la religion est l'alliance de l'homme avec la Divinité.

Les écrivains du siècle de Louis XIV s'expriment comme les Latins, les Grecs, les Hébreux.

Toute religion, dit Labruyère, est une crainte respectueuse de la Divinité.

Tout ce qui compose le culte des dieux (*cultus*, de *colere*, cultiver, parer, honorer, religionner) se déroule en une série homogène : offrandes, sacrifices, libations, prières, hymnes de louanges, invocations, propitiations, purifications, pardons, expiations, vœux, processions, feu sacré, eau lustrale, consécrations, statues, temples, etc. Faites de la religion le lien ou l'alliance sociale, et tout cela devient inintelligible, absurde.

Pour achever la démonstration, disons enfin que, parallèlement aux formes et aux cérémonies du culte, le droit avait aussi ses formules, lesquelles, pour être moins pompeuses, n'en tenaient pas une moindre place dans l'existence du père de famille et du citoyen : comme si, en réglant ce qui convient à la dignité des dieux, le législateur n'avait fait que préluder au règlement de la dignité de l'homme; comme si la religion n'était que la forme mystique de la Justice, ou la Justice la réalité de la religion.

VI. — Le respect est donc l'élément de la religion, il est toute la religion. A quelles conditions peut-il exister? Suffit-il d'ériger une statue, un signe quelconque, et de

dire, comme Aaron ou Jéroboam : *Israël voilà tes dieux*, pour que le peuple se prosterne et adore? Bien fou qui le croirait. Les prêtres des différents cultes ont l'habitude de s'accuser les uns les autres et de se reprocher leur *idolâtrie :* cette calomnie mutuelle prouve simplement qu'ils ne se connaissent pas.

L'homme n'accorde de religion à rien de ce qui tombe sous les sens. Une divinité visible, tangible, mesurable, est une contradiction.

Le Dieu, protecteur du droit, que toute multitude placée dans des conditions favorables tend à se créer, et dont le prêtre n'a plus ensuite qu'à fabriquer le symbole ou l'idole, ce Dieu n'est d'abord autre chose que l'Essence, supposée réelle quoique invisible, de ce qui apparaît à cette multitude, à l'instant où se fonde le culte, comme bien suprême et principe tout-puissant, être souverain. En qualité de souverain être, cette Essence, que l'entendement conçoit par delà le phénomène, et que l'imagination revêt bientôt d'une âme, d'un moi, d'une figure, devient ensuite sujet ou *substratum* de la Justice : c'est à elle, en conséquence, que le croyant adresse ses révérences et ses vœux.

Ainsi, après la religion d'Ormuzd, ou de la Lumière intelligible, symbolisée par le feu, il y eut la religion d'Osiris, ou de la Vie, symbolisée par le bœuf et les autres animaux; puis la religion de la Beauté, qui fut, sous le nom d'Aphrodite, celle des Grecs; puis la religion de la Famille, célébrée à Rome sous le nom de Vesta; puis la religion du Christ, c'est à dire de la Rédemption ou de la liberté. On connaît encore la religion de la Force, Thor ou Hercule; de la Richesse, Mammon, Ops ou Jéhovah, etc. Toutes ces divinités ne sont que des réalisations de concepts, servant à exprimer, selon le sentiment des peuples divers, soit le souverain bien, soit la souveraine puissance ou la souveraine sagesse, lesquelles souverainetés sont prises ensuite pour protectrices des sociétés qui se dévouent à elles, et considérées en conséquence comme sources du droit et gardiennes de la vertu.

Supposons qu'aujourd'hui, le christianisme écarté, il reste dans les âmes assez de sentiment religieux et de force poétique pour faire convoler le peuple en une foi nouvelle, et que l'idée de cette foi soit le Progrès, par exemple, ou

la Femme libre, ou toute autre fantaisie produite par le courant de l'opinion : il ne manque pas de sectes, au moment où j'écris, qui aspirent à traduire en dogme théologique, et par une conséquence nécessaire à figurer en idole, les éléments plus ou moins obscurs de leur illuminisme.

D'abord la religion, ainsi déterminée dans son *idée*, se poserait comme simple affirmation de cette idée. Puis, en vertu de la tendance de l'esprit à chercher la *réalité* ou le *substratum* de ce dont il a l'idée, on se demanderait quelle est la cause dont les effets apparents donnent lieu à l'idée, quel est le sujet de cette cause, quelle en est l'essence, quel en est le corps, quels en sont les attributs. Enfin, l'importance accordée à l'idée s'attachant au *sujet* qui la fournit et prenant la forme du respect, de la crainte ou de l'amour, on aurait, du même coup, le dieu et le souverain, toutes les conditions transcendantales de la Justice.

C'est ainsi que nous voyons tous les jours des novateurs, athées hier ou panthéistes, retomber insensiblement dans la religion, et affirmer : 1° un *Dieu*, c'est à dire une essence de la nature et de l'humanité, idéale, incompréhensible et indémontrable, et comme telle, sainte et respectable; 2° une *Foi*, c'est à dire un ensemble de dogmes métaphysiquement déduits de la conception première, à ce titre supérieurs à l'expérience et à la raison; 3° une *Immortalité*, car, comme nous aurons occasion de le faire voir, si le sujet de la Justice est Dieu, la sanction morale est également Dieu, en qui dès lors s'accomplit la destinée de l'homme.

Nous reviendrons sur cet intéressant sujet de la constitution des dieux et de leur haute juridiction : il suffit, quant à présent, d'avoir marqué d'une façon authentique le rapport qui unit la Religion et la Justice.

Déjà l'on voit que la première n'a pas de raison d'être sans la seconde : la théologie en convient elle-même. C'est pour notre justification que le Christ, Fils de Dieu, s'est fait homme, qu'il a souffert la mort et qu'il a institué son Eglise. On pressent que la religion pourrait bien n'être qu'une mythologie de la Justice : car, si la première est respect, la seconde est dignité; il suffit, pour les identifier, de supprimer l'intermédiaire que l'une pose comme

auteur et garant de l'autre. Mais cette identification exige des siècles, et nous ne sommes qu'aux débuts de l'hypothèse.

En résumé, la société antique comprenait deux choses : d'abord le droit de l'homme, *dignitas*, *jus*, qui s'exprimait par la manifestation de ses prérogatives, la distinction du tien et du mien, et n'impliquait aucune révérence. Devant l'homme, l'homme restait debout; il saluait de vive voix, *ave*, et ne s'inclinait pas. Il y avait ensuite le respect des dieux, *relligio*, qui se manifestait par l'agenouillement, signe d'infériorité, et avait pour objet d'obtenir, par la crainte de ces invisibles essences, le respect du droit, c'est à dire d'inculquer la Justice.

L'homme de l'antique Italie, d'ailleurs si religieux, faisait ainsi du droit la chose principale, de la religion l'accessoire. Bien mieux, la religion servant à consacrer le droit faisait elle-même partie du droit, c'est à dire du privilége ou de la dignité patricienne; elle en constituait, pour ainsi dire, la première division. De là la double expression de *droit divin* et *droit humain*, pour exprimer le privilége de la consécration religieuse, sans laquelle la prérogative individuelle restait comme non avenue. De là aussi la définition que Modestin donne du mariage, *juris, humani et divini communicatio*, participation du droit humain et divin, pour dire que l'épouse partageait toutes les prérogatives, civiles et religieuses, de son mari. Cette subordination, très réelle, de l'élément religieux à l'élément juridique, n'était pas dans la pensée du législateur peut-être; elle était dans l'institution. L'humain, dans ce système, l'emportait sur le divin; et la religion n'ayant sa raison d'être que dans la Justice, le sacerdoce n'était aussi qu'une attribution du magistrat.

CHAPITRE III.

Exaltation et déchéance de la personne humaine chez les anciens.

VII. — Ce n'est pas à vous, Monseigneur, théologien et jurisconsulte, qu'il est besoin de démontrer qu'une pa-

reille conception de la Justice et de ses garanties ne pouvait donner lieu à une théorie exacte et à une constitution durable, A quelque point de vue qu'on se place, que l'on envisage ce système du côté de l'homme ou du côté des dieux, la loi est scindée, et la Justice, qui devrait exprimer la fraternité et l'union, est établie sur un double antagonisme.

On commence par supposer que l'homme ne doit rien à l'homme, qu'il n'en dépend pas, qu'il n'a rien de commun avec lui, que leurs droits respectifs n'ont entre eux rien de connexe et de solidaire. Le droit est tout individuel, unilatéral, univoque. Il ne se complique par lui-même d'aucun devoir, il n'a rien de social. Si bien que, pour rendre l'homme à l'homme respectable, on est obligé de créer entre eux un autre respect, le respect de la Divinité.

Une telle combinaison ne soutient pas l'examen. Je dis d'abord que la loi est scindée en ce sens que l'homme est placé sous le coup de deux lois différentes, dont l'une sert à l'autre, je le veux bien, d'attestation et de sanction, mais qui n'ont en réalité rien de commun, et ne se lient point, la religion et la Justice. Le concept de religion peut se déduire : c'est ce que fait la théologie. Le concept de Justice peut se déduire aussi : c'est ce que font les législateurs, les jurisconsultes et les magistrats. Mais ni la Justice et ses lois ne se déduisent logiquement du concept religieux, ni la religion et ses dogmes ne se rattachent d'une façon rationnelle au concept juridique : ce sont deux ordres d'idées totalement distincts, qui n'ont de commun que ceci, savoir, que l'influence de l'un sert à maintenir l'homme dans le respect de l'autre. Quel rapport rationnel entre la rédemption et le droit de propriété? entre la providence et le code de procédure?... Évidemment, il n'y a rien. Ce sont deux édifices adossés l'un à l'autre, que les curieux peuvent parcourir tour à tour, mais qui n'ont ni portes de communication, ni symétrie, et dont la réunion forme la plus étrange discordance.

J'ajoute, et ceci résulte de l'irréductibilité des deux lois, qu'avec cette complication théologico-juridique, au lieu de faire cesser l'antagonisme de l'homme avec l'homme, on n'a fait qu'en créer un autre, celui de l'homme avec Dieu. La dignité humaine est absolue : c'est sa nature. Elle peut

s'incliner devant la majesté d'un Etre suprême, mais sous cette condition expresse, que cet être daignera entrer en explication avec elle, et que la religion ne lui fera rien perdre de ses prérogatives. Or, est-ce ici le cas? Non : la religion, avec ses dogmes, ses mystères, ses sacrements, sa discipline, ses terreurs, ses promesses, est un écrasement pour la dignité de l'homme. Dieu, par les rapports que le culte nous fait soutenir avec lui, n'est pas seulement une caution, un garant; c'est un antagoniste. C'est ce qu'indique le mythe d'Israël luttant contre Dieu, ce qu'exprime avec une si fervente éloquence la plainte de Job, ce qui résulte avec tant de force de l'opposition éternelle entre la philosophie et la foi, de même qu'entre le pouvoir séculier et le pouvoir ecclésiastique.

De deux choses l'une : l'homme doit être tout ici, ou rien. Or, le paganisme lui accorde trop ou pas assez. Si le droit, sous le nom de dignité, existe primitivement dans la personne humaine, s'il constitue son apanage, il faut, à peine d'illogisme, que ce droit aille jusqu'à se reconnaître en autrui. L'homme doit pouvoir faire droit à l'homme : sans cela il n'aurait pas en lui la justice, que cependant on lui accorde. A quoi bon dès lors la garantie des puissances célestes? Tôt ou tard la fierté virile en fera table rase. Mais la religion dissipée, la dignité personnelle dégénérant en orgueil et égoïsme, le droit ne trouvant plus en lui-même sa propre sanction, que devient la société?

Que si, pour échapper à ce péril, on insiste sur la nécessité de la religion, si l'on soutient qu'à Dieu seul il appartient d'attester la loi, de la garantir et d'en procurer l'observance; qu'ainsi le sentiment que chacun a de son droit ne devient respect du droit des autres que par un effet de la religion, et que tout le problème se réduit à donner plus de ressort à celle-ci, il faut suivre le principe jusqu'au bout, dire que la Justice est en nous une prétention sans fondement, et que l'homme est le vassal de la Divinité. C'est ce qu'a fait le christianisme. Dès lors c'est la dignité humaine qui est en péril, et de nouveau la religion s'en allant, adieu la Justice et la société.

Impossible d'échapper à ce dilemme. Toute cette jurisprudence doublée de religion est comme une épée que les uns se flattent de faire tenir debout sur le pommeau, les

autres sur la pointe, et qui, perdant toujours l'équilibre, tranche à tort et à travers la morale.

L'histoire confirme pleinement cette critique.

VIII. — La société gréco-romaine élevait haut la personne : là est sa gloire. Dans la théologie qu'elle s'était faite, une sorte de consanguinité unissait les hommes et les dieux; ils traitaient pour ainsi dire de famille à famille, de puissance à puissance. Dans l'*Iliade*, tous les malheurs des Grecs viennent de la colère d'Achille, envers qui Agamemnon a perdu le respect, ἠτιμήσεν, en présence de l'armée. Les dieux s'interposent pour réconcilier les deux chefs; mais l'Olympe se divise à son tour; une partie se déclare pour les Grecs, l'autre pour les Troyens. Homère, le chantre de ces individualités susceptibles, devient le théologien, le législateur des Grecs. Chaque ville, chaque tribu choisit un Immortel, avec qui elle se lie comme par un contrat. Les rois descendent de Jupiter; Jupiter est la souche commune de laquelle sont issus les dieux et les héros. Quelle exaltation d'amour-propre devait exciter chez les Hellènes cette merveilleuse épopée dont le pivot, l'idée unique est le respect, l'honorabilité de la personne!

On trouve dans la Bible des idées analogues. Jéhovah n'engendre pas, à la vérité; mais au dessous de lui est une chaîne d'anges, *elohim*, de saints, *kedoschim*, qui relie, sans solution de continuité, le ciel au genre humain. — Je vous le dis, s'écrie le Psalmiste, vous êtes des dieux et tous fils du Très Haut : *Ego dixi : dii estis, et filii Excelsi omnes.* Cela se prenait, au temps de David, un peu plus au positif que dans la théologie chrétienne. Le psaume VIII, que l'on suppose du temps des Juges, est un chant de triomphe, où le poète, après avoir salué la grandeur incommensurable de Jéhovah, célèbre en vers magnifiques la quasi-divinité de l'homme :

Quand je contemple ta gloire, ce ciel œuvre de tes doigts, cette lune et les étoiles que tu as créées, je me dis : Qu'il est grand le mortel, que tu te souviennes encore de lui ! le fils d'Adam, que tu le visites ! Tu l'as placé un peu au dessous des dieux, *elohim ;* tu l'as couronné d'honneur et de gloire, et tu l'as établi sur les œuvres de tes mains.

Ne semble-t-il pas que l'homme ne se donne un Dieu que pour grandir d'autant sa propre nature?

La cité latine est empreinte du même esprit. Romulus est fils de Mars, les Jules descendent de Vénus, Numa est l'époux d'Egérie. Mais, sans parler de cette mythologie, quelle histoire que celle de Coriolan insulté par le peuple, et que Rome vaincue ne peut fléchir qu'en lui opposant la dignité de Véturie, sa mère! Tite-Live, écrivant sous Auguste, et faisant de la morale *patriotique*, a dénaturé la tradition. Selon l'idée antique, le patricien offensé et proscrit ne devait rien à personne. Il portait en lui sa patrie; la seule loi de laquelle il relevât était sa prérogative, sa dignité. Coriolan est inflexible, parce qu'il est dans son droit. Ni la majesté du peuple, représenté par les députés; ni la religion des dieux, présente à ses yeux dans le cortége des prêtres, n'ébranlent son courage. Il ne cède que lorsque sa mère, qu'il cherchait dans la foule des matrones, unissant sa destinée à celle de la ville, lui dit en le repoussant: " Je n'embrasse pas celui qui veut me faire esclave! " Mais en cédant à sa mère, Coriolan ne cède qu'à lui-même: ce n'est pas un citoyen qui s'incline devant l'inviolabilité de la patrie; c'est un proscrit qui fait grâce aux proscripteurs en considération de sa famille. La fierté de la mère eut raison de l'orgueil du fils, non pas en le combattant, mais en se faisant, pour ainsi dire, encore plus féroce. Ces deux âmes se comprenaient l'une l'autre. Qui les comprit jamais dans nos écoles?

Ce sentiment profond de la dignité personnelle, qui sous la république avait brillé de tant d'éclat, on le retrouve, mais avec une teinte de résignation auparavant inconnue, sous la tyrannie des Césars. Lisez Tacite: ses sombres Annales sont pleines de récits de suicides accomplis pour échapper à l'insulte des despotes. Ce que le Romain craignait le plus n'était pas la mort, c'était l'outrage dans le supplice, *ne illuderet*. Avec quelle complaisance il raconte les derniers moments d'Othon, et l'enthousiasme que produisit sur le soldat cette noble et digne fin!

Vers la chute du jour, mourant de soif, il prend pour tout reconfort une gorgée d'eau froide. Puis il se fait apporter deux poignards, en

choisit un, qu'il place sous son oreiller, et s'endort d'un paisible sommeil. A l'aube, il se perce le cœur, jette un cri et expire. On se hâta de l'enterrer comme il avait recommandé, de peur que sa tête ne fût coupée et livrée aux outrages. Le corps fut porté par les gardes prétoriennes. Fondant en larmes, elles célébraient ses louanges et lui baisaient les mains. Quelques soldats se tuèrent sur son bûcher, non qu'ils se sentissent coupables et qu'ils eussent peur, mais par émulation de bravoure et amour de leur prince. Dans les camps, à Bédriacum, à Plaisance, partout sa mort recueillit le même tribut d'admiration et d'éloges.

Tacite ajoute : " Un monument simple fut élevé à Othon : il restera ! „ On dirait qu'après la lâche et misérable fin de Néron, après les atrocités exercées sur le cadavre de Galba, ayant à raconter bientôt le supplice ignominieux de Vitellius jeté aux gémonies, l'historien de cette horrible époque éprouve comme une consolation romaine du trépas d'Othon, mort avec honneur et en homme libre.

Tout le système romain était fondé sur ce principe de la dignité patricienne.

Chacun, dans la Rome aristocratique, prenait rang pour son talent et son labeur (*solertia, industria*) ; chevalier, s'il n'avait que de la fortune; patricien, s'il n'avait que de la naissance; sénateur, s'il avait rempli une chaise curule ; *ædilitius, prætorius, consularis, censorius, triumphalis*, selon les honneurs qu'il avait obtenus. C'est ce que la langue parlementaire des Romains nommait la dignité d'un homme. (FRANZ DE CHAMPAGNY, *les Césars*, t. Ier.)

Les priviléges de la dignité romaine étaient : l'exemption de la prison, de la torture, de la peine capitale, des charges publiques; le droit du mariage, du testament, la puissance paternelle, le domaine de propriété, etc.

Le droit personnel engendrait ainsi le droit réel : de là vient que le plébéien ne pouvait s'élever à la propriété, il n'avait que la possession.

Le but des nations vaincues, leur effort constant, était d'obtenir le *droit aux honneurs*, la Justice; mais la censure était là qui les refoulait et maintenait la pureté de la race et de la constitution.

De ces mœurs énergiques, dont le christianisme a éteint jusqu'à l'idée, naquit le stoïcisme, formule suprême de l'antique vertu, qui fleurit surtout parmi les nourrissons

de la Louve, et qui compta dans ses rangs tout ce que les siècles postérieurs virent paraître d'âmes fortes et d'inflexibles caractères.

Mais, il faut le redire, quelque altière que fût cette institution, elle ne pouvait donner lieu à une véritable Justice, et la société antique ne tarda pas à s'en apercevoir. Au fond, malgré les belles sentences et les actes d'héroïsme dont les auteurs abondent, la morale des anciens, avec ses quatre divisions cardinales, *Prudence*, *Justice*, *Force* et *Tempérance*, est une morale d'individualisme, incapable de faire vivre une nation. Pendant quelques siècles, les sociétés formées par le polythéisme eurent des mœurs : elles n'eurent jamais de morale. En l'absence d'une morale solidement établie en principes, les mœurs finirent par disparaître. Ce n'était pas tout, vraiment, que d'inspirer à un Alcibiade et à un Lysandre, à un Coriolan et à un César, une haute opinion de leur dignité; il eût fallu leur apprendre encore à déduire du même principe les règles de la Justice universelle : or, la société polythéiste n'en avait tiré que des lois d'exclusion et de privilége.

C'est ce qui résulte, non seulement des faits trop bien constatés de l'histoire grecque et latine, mais encore de la réaction que souleva, parmi les philosophes et les hommes d'Etat, l'exagération odieuse de la personnalité.

IX. Les nobles Doriens, conquérants du Péloponèse, avaient donné l'exemple du brigandage : ce fut justement parmi eux que naquit la répression. Lycurgue fit de Sparte une communauté.

Pythagore après lui, et Platon ensuite, font consister la perfection de la République en ce que personne n'ait rien à soi, ne s'appartienne même pas.

Aristote professe les mêmes maximes : il dit que chaque citoyen doit se persuader que nul n'est à soi, mais que tous sont à l'Etat.

Cicéron, témoin des luttes civiles que faisait naître le débordement de la personnalité aristocratique, regarde l'amour de la patrie comme le premier des devoirs, et il en fait naître tous les autres.

Ces idées, devenues depuis lieux communs, étaient alors

nouvelles : il faut donc admettre que jusque-là la société avait reposé sur un principe contraire.

Alors se propagea dans les masses cet esprit de centralisation du pouvoir et d'écrasement des volontés qui, sorti du cerveau de quelques penseurs, devait finir, en Italie comme en Grèce, par engendrer le despotisme. Les Césars ne furent que les successeurs d'Alexandre et de ses héritiers, lesquels à leur tour n'avaient fait qu'appliquer, comme Epaminondas, Phocion, Philopœmen, avec plus ou moins de bonne foi, les leçons des philosophes.

Alors l'Europe individualiste, qui avait vaincu l'Orient absolutiste dans les guerres médiques; qui dans l'héroïque Hellade avait créé la philosophie et les arts, et dans la sévère Italie fondé le droit, l'Europe, en dépit de son génie, devint une contrefaçon de l'Orient. Ce n'est pas tout à fait ce qu'avaient demandé les philosophes, mais c'en fut la conséquence. Toute volonté doit s'incliner devant la volonté générale, avaient dit les théoriciens; et il se trouva que la volonté générale n'était autre que celle de l'Empereur, maître absolu, comme les rois d'Orient, de la terre et des hommes.

X. — Quelques écrivains de l'école catholique se sont prévalus de cette réaction pour en induire que l'antiquité n'avait eu aucune connaissance du droit naturel; que sous l'influence du polythéisme la liberté individuelle était sacrifiée, la conscience esclave, et qu'avec le christianisme seulement avait commencé l'émancipation de la personne. Et chose étrange, ce serait, à les entendre, l'insuffisance du polythéisme qui aurait été la cause de cette servitude générale.

L'homme, dit M. Huet, est né pour s'appartenir sous la direction supérieure de la raison éternelle ou de Dieu ; il ne va pas tout seul et par soi, n'étant point l'être absolu. Vient-il à rejeter Dieu, son soutien intérieur et nécessaire? Incapable de se conduire, il cherche, il mendie des appuis au dehors; il s'aliène, se livre à l'Etat, chargé de penser et de vouloir pour lui, L'Etat fait office de Dieu. C'est ce qu'on vit sous le paganisme : la domination des anciens Etats sur l'homme fut une forme de l'idolâtrie. (*Règne social du christianisme*, pag. 72.)

Un autre, M. Bordas-Demoulin, cité par le précédent :

La piété, la justice, la vertu étaient l'obéissance à la volonté du législateur. Le Juif ne s'informait point de ce qui était bon ou mauvais en soi, mais de ce que Moïse avait dit. Ainsi agissait le Gentil touchant sa législation ; et Lycurgue, Numa, Solon... (*Lettre à l'archevêque de Paris sur les droits des laïques et des prêtres dans l'Église.*)

D'abord, c'est confondre les époques, et raisonner comme celui qui, prenant les fantaisies de la multitude pour l'esprit de la Révolution, soutiendrait qu'en 1789 et 1848 l'idée de liberté n'existait pas, et que l'empire l'a fait naître. Et puis, qui ne voit que cette théorie de l'omnipotence de l'Etat, dont la source est dans une conception transcendante ou communiste du pacte social, n'a pu se produire que comme une réaction au patriciat primitif?

M. Franz de Champagny, catholique comme MM. Huet et Bordas-Demoulin, mais qui avait à déprimer le paganisme sous un autre point de vue, les réfute en ces termes :

La morale philosophique de l'antiquité est presque toujours égoïste ; elle rapporte à nous-mêmes tous nos devoirs. C'est pour lui-même, c'est pour sa propre DIGNITÉ, c'est pour son orgueilleuse satisfaction qu'elle forme et qu'elle conseille le sage. Tous les devoirs, ou à peu près, sont des devoirs de respect envers soi-même. Le sage sans doute doit être juste envers autrui, parce que l'injustice troublerait l'équilibre de son âme et l'enlaidirait à ses propres yeux ; le sage doit être juste, mais il n'a pas besoin d'aller au delà.

Les devoirs sont tous renfermés par Cicéron dans la Justice et l'honnêteté ; l'honnêteté est justement ce culte de soi-même, ce maintien de sa dignité propre, auquel l'antiquité attachait une importance si singulière. (*Les Césars*, t. II, pag. 431 et 432.)

Où, demanderai-je à M. de Champagny, les moralistes de l'antiquité avaient-ils pris leur doctrine, leur idéal? Dans la tradition, sans doute. Donc, si cette tradition engendra une morale d'*égoïsme*, c'est qu'elle avait eu son point de départ dans des institutions favorables à l'exaltation de la personnalité.

L'histoire entière de Rome et de la Grèce, depuis les temps fabuleux, est d'accord avec M. de Champagny : c'est l'histoire de la personnalité humaine, ou, comme l'appelèrent les anciens, de l'HÉROÏSME, de ses hauts faits, de

ses fondations, puis, par la cause que j'ai rapportée, de sa corruption et de sa chute. La période de la domination dorienne tout entière n'est que cela. La *tyrannie* est relativement moderne : elle est née de la démocratie insurgée partout, vers le sixième siècle avant Jésus-Christ, contre l'esprit nobiliaire. Elle s'affaiblit bientôt, à la suite de la grande guerre médique ; après quoi les excès de la démagogie poussèrent de nouveau les esprits vers un système d'autorité concentrée et amenèrent la domination macédonienne.

La même chose arriva pour l'Italie. A l'antique patriciat, dont le type héroïque est Coriolan, succéda une démagogie écrasante, qui se résolut presque aussitôt en précaire. Il est même à remarquer que le nom d'*imperator* qui servit à désigner la nouvelle autorité, est la traduction du grec *tyrannos* ou *kyranos*, tyran, c'est à dire commandant, patron, maître ; le premier indiquant un chef militaire, le second un chef civil.

C'est cette horreur de la démagogie qui, jointe à l'antique esprit du patriciat, rendait l'amour de la patrie si précaire chez les anciens, et produisit ces guerres civiles, ces proscriptions, ces émigrations, ces trahisons, dont les siècles postérieurs offrent moins d'exemples. On sait quelle peine le sacerdoce juif eut à ramener de Babylone les débris de la nation. Du temps de Sertorius, une partie des Romains avait passé en Espagne, ce qui faisait dire à ce chef :

Rome n'est plus dans Rome, elle est toute où je suis.

Au soin que Virgile se donne, dans son poème palingénésiaque, de recommander l'amour de la patrie, on voit combien ce sentiment était douteux :

Vendidit hic auro patriam, dominumque potentem
Imposuit...
Hic manus ob patriam pugnando vulnera passi.

Comme au dix-neuvième siècle, ce sont les empereurs, destructeurs de la république, tyrans du droit, qui prêchent le patriotisme et s'en font un instrument de règne. Le *chauvinisme* date de Jules César.

Point de respect pour la prérogative personnelle, point de patrie. Alcibiade tantôt sert ses compatriotes, tantôt leur fait la guerre, selon qu'ils usent envers lui d'animadversion ou de bienveillance; le peuple ne lui en garde aucun ressentiment.

Tacite, à l'occasion de la loi *Papia Poppæa*, rendue par Auguste contre les célibataires, explique parfaitement ce passage de l'antique indépendance à un régime de réglementation sans frein :

Les premiers hommes, dit-il, encore sans passion mauvaise, sans scélératesse, n'avaient pas besoin de peines et de coercitions, pas plus que d'encouragements. Ne faisant rien d'eux-mêmes contre les bonnes mœurs, suivant la loi du bien par la seule inclination de leurs cœurs, la crainte de l'amende ou du châtiment n'avait sur eux aucune prise. Mais quand l'égalité commença à disparaître, qu'à la place du sentiment des mœurs et du respect des institutions, — *pro modestia ac pudore,* — l'ambition et la violence marchèrent à découvert. alors commencèrent les oppressions de toutes sortes, et à leur suite la tyrannie des lois. Quand on fut las des princes, on se livra aux faiseurs de lois. Elles furent d'abord simples, comme il convenait à des natures simples : telles furent celles de Minos, de Lycurgue, de Solon, de Numa. Avec le temps, la faculté de légiférer devint un autre moyen de discorde et de trouble : on ne se contenta pas de statuer sur les choses d'intérêt commun ; l'inquisition atteignit jusqu'à la vie privée, et la corruption de la république fut marquée chaque année par la multitude des décrets : *In singulos homines latæ quæstiones, et corruptissima republica plurimæ leges.* Autant on avait souffert du déluge des crimes, autant on souffrait maintenant de l'avalanche des lois : *Utque antehac flagitiis, ita nunc legibus, laborabatur.* (*Annal.*, lib. III, c. 25, 26 et 27.)

Il en fut de même encore pour les Juifs, dont M. Bordas-Demoulin prend tout simplement la fin pour le commencement. Chacun sait que le Pentateuque fut composé vers les derniers temps du royaume de Juda; que les idées messianiques, ou de royauté absolue, naquirent à la suite de la captivité, à l'imitation des empires d'Assyrie et de Perse; qu'auparavant la liberté individuelle, comme celle des cultes, avait été excessive; que les rois, chefs de clans plutôt que souverains absolus, la protégeaient eux-mêmes, contre le vœu du sacerdoce, champion du droit divin et de l'intolérance. C'était bien autre chose encore du temps des Juges, *où chacun faisait ce qu'il voulait*, observe tristement l'écrivain sacré.

Des faits si palpables, que l'écrivain qui les contredirait ne méritérait pas même d'être lu, ne devaient pas avoir besoin d'être relevés; mais c'est le malheur des opinions préconçues de tout intervertir et de tout confondre.

Le droit antique, personnel dans son principe, a défailli, lorsque le législateur, impuissant à déterminer la loi sociale, et trouvant la religion des dieux insuffisante pour le maintien de l'équilibre, s'est mis à créer la religion de l'Etat, et que l'Etat a commencé, selon l'expression de M. Huet, à faire office de Dieu.

Qu'est-ce que l'homme devant les dieux? avait demandé le prêtre.

Qu'est-ce que l'homme devant la cité? demanda à son tour l'homme d'Etat.

Et le communisme, l'impérialisme, l'utopie envahirent la terre; on fit bon marché de la personne humaine, de sa liberté, de sa dignité; à force de nier l'individu, on finit par nier le droit, et au lieu de CITOYENS il n'y eut plus que des *sujets* et des *fidèles*.

XI. — L'homme veut être respecté pour lui-même, et se faire respecter lui-même. Seul il est son protecteur, son garant, son vengeur. Dès que, sous prétexte de religion des dieux ou de raison d'Etat, vous créez un principe de droit supérieur à l'humanité et à la personne, tôt ou tard le respect de ce principe fera perdre de vue le respect de l'homme. Alors nous n'aurons plus ni Justice ni morale; nous aurons une autorité et une police à l'ombre de laquelle la société, comme le voyageur à l'ombre de l'upas, s'affaissera.

Etant donnée la Justice identique à la dignité individuelle, la civilisation grecque et latine devait périr par l'exagération d'une force sans contre-poids. Le frein du pouvoir n'y fit pas plus que la béquille religieuse : ce n'est pas du dehors que doit venir l'équilibre à la liberté, c'est du dedans. Quand la personnalité eut perdu le champ de bataille du *forum* et de l'*agora*, elle se livra, sous le couvert de l'empereur, à la dévastation des provinces, à l'accaparement des terres, à l'usure, à l'orgie domestique; chose inouïe, la corruption sembla gagner jusqu'aux dieux. L'homme foulant aux pieds ses mœurs, les dieux devinrent

infâmes; il n'y eut pas de turpitude qui ne trouvât son modèle et sa justification dans quelque divinité. Que pouvaient contre ce torrent l'idéalisme de Platon, l'exégèse d'Evhémère, le mysticisme d'Apollonius de Tyane, la réforme de Julien? Chez les nations primitives, l'opinion plaçant les dieux au delà de l'humanité et des mœurs mortelles, leurs histoires ne faisaient pas scandale : on les respectait comme d'augustes mystères. A la fin, le sens ou la religion des mythes étant perdu, les dieux déshonorés s'en allèrent; l'homme resta seul, avec des institutions sans base et des mœurs sans principe. Tout s'engloutit, républiques, cités, partis, caractères : il ne resta que l'empire, chaos démocratique et social, où se remirent à fermenter les éléments d'un monde nouveau; et la première période de l'âge religieux de l'humanité, et la plus brillante, fut close.

CHAPITRE IV

Transition religieuse. — Le Christianisme tire les conséquences des prémisses posées par le Polythéisme et la Philosophie : condamnation de l'humanité.

XII. — En principe, le polythéisme a reconnu que la notion du droit avait son point de départ dans la dignité de l'homme. En fait, il n'a pas su développer cette notion; tout au contraire, par la garantie extérieure et supérieure qu'il donnait à la Justice, il l'a perdue.

Pour vous, Monseigneur, qui regardez le polythéisme comme l'œuvre du démon, ce dénoûment n'a rien que de naturel; pour moi il est des plus graves, le polythéisme étant une religion, la religion, au même titre que le christianisme.

Produit fatal du polythéisme, l'empire, tout le monde en convient, accéléra la dissolution, d'autant mieux qu'il chercha son appui dans la restauration des idées religieuses. Pour la première fois l'impuissance de ces deux grandes institutions, l'Etat et l'Eglise, fut dévoilée. La situation réclamait un remède qui, dépassant la mythologie et la

politique, s'adressant à la conscience du genre humain, saisirait le mal dans sa source. La philosophie se présenta la première.

Stoïciens, pythagoriciens, cyniques, au fond ces trois sectes étaient en parfaite communauté de vues, et avaient une pleine conscience de leur œuvre. Avec des maximes différentes, un mysticisme plus ou moins prononcé, chacune avait sa catégorie d'auditeurs : la philosophie du Portique, plus savante, plus sévère, plaisant davantage aux classes élevées; celle de Diogène, plus rude, allant mieux au peuple; celle de Pythagore, aux âmes religieuses. Stoïciens, pythagoriciens et cyniques furent les vrais précurseurs du Christ.

Sauver à la fois la civilisation et la liberté, la conscience et la raison; fonder la Justice, que le polythéisme n'avait fait que saluer, n'ayant su en trouver la formule; abolir la servitude et la misère; créer enfin la morale, que tout le monde sentait, voulait, mais que la sagesse des anciens avait laissée sans principe : quel programme! quel rôle!

L'œuvre de réforme commença par la religion. C'était la pierre d'achoppement où la conscience de l'humanité devait une seconde fois se briser. Ils comprenaient à merveille, les novateurs de l'ère actiaque, tout ce qu'il y avait de monstrueux pour l'époque dans les cultes établis. Pleins de mépris pour une idolâtrie licencieuse, sans naïveté et sans bonne foi, ils jugeaient, et la suite montra s'ils avaient raison, que la première chose à faire était de porter la cognée à l'arbre immense du polythéisme.

Mais ils crurent, en rejetant les simulacres avec toutes les superstitions et les fables qui s'y rattachaient, qu'il convenait de maintenir, comme base de la science des mœurs, la notion théologique, l'antinomie de l'homme et de Dieu : c'est ce qui dès l'origine égara la réforme.

Les stoïciens faisaient de la philosophie tout à la fois la science des choses divines et humaines, la contemplation de l'Être infini et l'étude pratique de la vertu.

Ils concevaient la matière comme le principe passif des choses : tandis que Dieu, qui est uni à la matière comme l'âme au corps, en est le principe actif, la cause ou la raison.

Le monde est animé, vivant; Dieu en est l'âme; et comme cette

âme n'est au fond qu'une même chose avec la matière, le monde est Dieu, ou Dieu est le monde.

. . . .

La règle suprême des mœurs est de vivre conformément à la nature universelle. Le bien, comme le devoir, consiste dans la volonté de rester constamment fidèle aux lois de la nature. (TISSOT, *Histoire de la philosophie.*)

La philosophie allemande de l'absolu ne va pas elle-même au delà. Comme le Portique elle aboutit au dogme de la fatalité, et se résout par le quiétisme.

Du reste, la morale des stoïciens abonde en maximes superbes. On connaît leur devise : *Sustine et abstine*, patience et détachement. — Il n'y a pas d'autre bien que la vertu, disaient-ils, pas d'autre mal que le vice; la douleur même n'est rien. — Chose inouïe pour des paiens, Musonius Rufus défend tout rapport d'amour hors mariage :

L'intempérance. dit-il, est une grande occasion de pécher : tenez-vous en garde contre elle deux fois par jour. — Evitez les paroles obscènes, parce qu'elles conduisent aux actions. — N'ayez qu'un seul habit (conseil renouvelé par l'Evangile, *Marc*, x, 9). — Après une bonne action, la peine qu'elle a pu coûter est finie, il nous reste le plaisir de l'avoir faite; après une mauvaise action, le plaisir est passé, et la honte subsiste.

Ce qui caractérise les stoïciens, c'est qu'ils prêchent sans cesse la probité, la frugalité, l'empire sur soi-même, les *bonnes œuvres*, l'*humanité*, la *philanthropie*, et, malgré leur dureté plus apparente que réelle, la *miséricorde.* Ce sont eux qui ont fait entrer dans la langue vulgaire ces mots sacramentels, reçus de l'antiquité, et que le christianisme revendique aujourd'hui comme son idée propre. A force d'élévation, la morale stoïcienne est tendue, orgueilleuse même : effet des circonstances au milieu desquelles elle s'est produite. Le christianisme est loin de cette vigueur, et quoi que disent ses apologistes, il ne peut soutenir la comparaison. Ni les *Evangiles* ni les *Epîtres* ne sont à la hauteur de Sénèque, d'Epictète, de Marc-Aurèle, de Perse. Aussi le premier élan du stoïcisme passé, la morale, continuant de s'appuyer sur un principe hors nature, ne pouvait que redescendre.

L'erreur des stoïciens avait été, comme je l'ai dit, de

renouveler l'hypothèse transcendantale. Sous ce rapport ils ont laissé peu à faire à leurs successeurs. *Connais-toi toi-même*, *Rien de trop*, *Suis Dieu*, sont trois préceptes qui pour le stoïcien marchent de pair. — *Obéir à Dieu, c'est la liberté*, dit Sénèque. — *Point d'honnête homme sans religion*, dit-il ailleurs ; la vertu humaine ne peut se soutenir sans l'assistance de la Divinité, *Neque enim potest tanta res sine adminiculo numinis stare* (Ep. 41 et 75). Songe que Dieu te regarde, et que le spectacle le plus agréable pour lui est celui de l'honnête homme aux prises avec l'adversité.

Le regard de Dieu ! La vertu stoïque ne peut s'en passer; elle a besoin de cette gloriole. Où es-tu, chaste Épicure, qui disais que, les dieux ne s'occupant pas des hommes, les hommes devaient faire le bien sans s'occuper des dieux?...

La philosophie stoïcienne ne fut point acceptée. On ne lui reprocha pas de compromettre, par sa théorie de l'âme du monde, la liberté déjà abîmée sous le despotisme; on ne dit point qu'elle poussait trop à la résignation, quand il fallait prêcher surtout la résistance. Au contraire, sa morale parut trop énergique, sa foi trop raisonneuse; le sage qu'elle avait conçu était encore, même au sein de Dieu, trop indépendant, trop fort. Les âmes déprimées se sentaient si faibles ! Ce Dieu infini, absolu, solitaire, les effrayait; elles le voulaient plus près, plus occupé d'elles, en communion plus fréquente.

Peut-être, si l'on eût fondu en une même doctrine le stoïcisme et le pythagorisme, eût-on obtenu davantage.

Plus théologique que celle de Zénon, l'école de Pythagore rapprochait davantage l'homme de la Divinité; il entretenait plus vivant le sentiment de la vénération religieuse, et par suite d'une logique moins sévère, il se prêtait de meilleure grâce aux pratiques extérieures du culte. Il abandonnait moins l'homme à lui-même; par le jeûne, par la frugalité de la vie, par les observances religieuses, il l'aidait à soutenir sa vertu et à garder l'équilibre de son âme. (FRANZ DE CHAMPAGNY, *les Césars*, t. II.)

Mais il serait plus aisé d'accoupler le serpent avec la colombe que d'opérer la fusion de deux sectes. Les stoïciens devaient accuser les sectateurs de Pythagore de ramener la superstition et les mensonges du sacerdoce, pendant que ceux-ci reprochaient à leurs rivaux d'incliner à l'impiété, à l'athéisme. Toute transaction était impossible.

Passons sur les cyniques.

La raison pratique, alors comme aujourd'hui, demandait une chose ; la veine religieuse, non encore épuisée, en produisit une autre. Le christianisme se présenta. Qui était-il ? d'où sortait-il ? Je ne perdrai pas le temps à le chercher ; je me bornerai à dire ce qu'il devint rapidement, par la nécessité même de sa position.

XIII. — L'histoire de l'établissement du christianisme peut se résumer en quelques pages.

Obéissant à la loi des oppositions, qui veut que tout système épuisé soit remplacé par son contraire, le christianisme se pose en contradicteur de la religion déchue. Ne demandez pas s'il comprend son époque, s'il se comprend lui-même. Il nie le paganisme, c'est le paganisme qu'il accuse de la dissolution sociale : voilà son idée fixe, voilà son plan.

Ils (les idolâtres) ont changé, dit l'Apôtre, la gloire du Dieu incorruptible en simulacres d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de serpents ; ils ont servi la créature à la place du Créateur, que tous les siècles doivent bénir, amen. C'est pour cela que Dieu les a livrés aux passions de leurs cœurs, à l'impureté, à la fougue de leur sens réprouvé. C'est pour cela que nous les voyons pleins d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice, de perversité, d'envie, d'homicide, de chicane et de tromperie ; brouillons, calomniateurs, ennemis de Dieu, insolents, superbes, inventeurs de crimes, sans respect pour leurs parents, sans raison, sans retenue, sans charité, sans foi, ni loi. (*Rom.*, I. 23-31.)

Le tableau n'a rien de philosophique ; il respire la calomnie et la haine. Qu'attendre de réformateurs qui procèdent avec ce discernement, avec cette modération ?

Ainsi le christianisme, dans la conscience qu'il a de lui-même, n'est pas une conciliation comme la cherchèrent les empereurs ; ce n'est pas non plus un développement comme Apollonius et Jésus lui-même en avaient eu l'idée, *legem non solvere, sed adimplere* : c'est une antithèse.

Or, comme toute antithèse ne peut, par sa nature, donner qu'une idée incomplète ; comme d'un autre côté toute réaction dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre physique, est égale à l'action, il était dès lors permis de prévoir que la nouvelle formule ne contiendrait comme toutes

les autres qu'une part de la vérité, si tant est même qu'il y eût de la vérité en elle; puis, qu'elle irait dans l'évolution de son principe aussi loin que le polythéisme était allé dans l'évolution du sien, ce qui veut dire qu'elle finirait par une chute semblable.

Suivons l'histoire de la palingénésie chrétienne.

Puisqu'on ne sortait pas de l'idée religieuse, et qu'on persistait à regarder le principe transcendantal comme indispensable à la constitution de la Justice, la première chose que le christianisme avait à faire était d'épurer le concept théologique, et de sanctifier, pour ainsi dire, la Divinité, déshonorée par la révélation antérieure. En cela il suivait la route ouverte par la philosophie, il n'avait rien encore d'original.

Un seul Dieu, dégagé, autant que faire se pouvait, des attributs physiques et anthropomorphiques des dieux déchus, purgé de tous les scandales dont les anciens mythologues avaient le plus innocemment du monde couvert leurs Immortels; un Dieu infiniment saint, mais distinct de la matière, cause de toute souillure; un Dieu principe et sujet véritable de la Justice, que sa grâce communique à l'homme : tel devait être, d'après la loi de contradiction historique, et tel fut en effet le premier article de la foi chrétienne.

On voit dès à présent ce qui servira à l'Eglise, à peine formée, à démêler son dogme à travers le dédale des opinions et à constituer son orthodoxie. Sa règle de foi, son critère, sera la contradiction au paganisme, ou pour mieux dire le renversement du système païen, et la séparation du christianisme d'avec toutes les théogonies antérieures. Aussi, lorsque plus tard, et conformément à cette règle, le dogme de la Trinité se précisa dans sa rigueur métaphysique, celle des trois personnes à qui fut dévolue la fonction épuratoire, l'Esprit, reçut-il par excellence la qualification de saint : *Credo in Spiritum sanctum et vivificantem.*

XIV. — Mais ici surgissait une question pleine de périls.

Si le Dieu était déclaré pur, innocent des iniquités dont le déluge avait inondé la terre, la responsabilité du mal

commis ne pouvant incomber aux anciens dieux, qui d'après la Bible et saint Paul étaient de purs néants, de vaines images des créatures, sur qui tomberait-elle?

Dans l'état des idées et des choses, le christianisme ne pouvait échapper à cette question : il était tenu de la résoudre. Le stoïcisme, le pythagorisme, qui ne l'avaient point résolue, n'avaient pu, à cause de cela, se faire accepter. L'explication de l'origine du mal, de la production du péché, était la condition *sine quâ non* de la religion nouvelle.

Or, l'idée du Dieu trois fois saint admise en principe, l'explication en sortait toute seule.

Le coupable ne pouvait être que l'homme : solution d'autant plus satisfaisante, qu'elle présupposait la liberté. Comment l'homme, créature innocente de Dieu, était-il devenu coupable? Comment, par un premier abus de son libre arbitre, s'était-il gangrené au point de devenir incapable par lui-même de toute justice? c'est un mystère qu'on n'expliquait pas, mais qu'attestait suffisamment la corruption croissante, et, si j'ose ainsi dire, constitutionnelle, chronique de l'homme. A quelle époque faire remonter cette déchéance? Tous les mythes la reportaient à l'âge d'or.

Le christianisme affirma donc le principe de la chute, ce fut son second article de foi. Puis il se chargea de l'expiation, ce fut son troisième article. Tout le christianisme se résume dans cette trilogie : Dieu créateur, Dieu médiateur ou expiateur, Dieu sanctificateur. Le reste n'est véritablement qu'accessoire.

Ainsi, du spectacle de la dissolution sociale, combiné avec l'idée de Dieu pris pour principe de la Justice, naquit ce dogme terrible, que l'homme est foncièrement dépravé, porté à mal; qu'il n'y a que peu, bien peu d'honnêtes gens, ou, pour mieux dire, qu'il n'y en a pas du tout, etc.

Dieu, en un mot, ayant été fait *à priori* substance et sujet de la Justice, l'homme devint le sujet du péché; ou, ce qui revient au même, l'homme ayant été déclaré corrompu et malicieux par naissance, le siége de la Justice dut être reporté en Dieu : cela est géométrique.

XV. — Reprenons cette pensée, et d'abord traduisons-

la en termes pratiques : nous touchons à la source de toutes les servitudes et abominations de la terre.

Le problème de la Justice résulte de l'opposition des intérêts : la Justice est le principe qui est présumé les concilier. Elle a pour représentant, la société.

Mais, en vertu du principe que le tout est plus précieux que la partie, que le membre est fait pour l'animal, non l'animal pour le membre, il implique contradiction de supposer la société en révolte contre l'individu; l'individu seul peut être dit révolté contre la société, comme l'expérience prouve qu'il l'est en effet. La société, par elle-même, est sainte, impeccable. Toutes les théories communautaires, faisant de l'individualisme la cause du désordre social, supposent *à priori* cette impeccabilité. L'individu, en effet, nonobstant sa destinée sociale, naissant égoïste, d'ailleurs libre, tout le péril vient de lui; de lui seul naît le mal. Vis-à-vis de la société qui l'enveloppe et lui commande, la position de l'homme est celle d'un être inférieur, dangereux, nuisible; et comme il ne peut jamais se dépouiller de son individualité, abdiquer son égoïsme, cet esprit de révolte qui l'anime, comme il ne saurait devenir une expression adéquate de la société, il est, relativement à elle, prévaricateur d'origine, déchu, dégradé.

En langage théologique, la sainteté essentielle de Dieu, expression symbolique de la société, implique la dégradation originelle de l'homme; et réciproquement l'hypothèse plus ou moins empirique de la malfaisance innée de l'homme conduit à la conception de Dieu. Ces deux propositions s'appellent : là est le seul lien logique qui, en présence de l'existence non expliquée du péché, rattache l'homme à l'Etre suprême.

Or qui dit Dieu ou déchéance dit implicitement Eglise, sacerdoce, commandement, obéissance; dit expiation, rédemption, grâce; dit enfin christianisme, puisque, à moins d'affirmer le règne du mal, l'Eglise, le sacerdoce, et par ce moyen l'expiation et le retour en grâce, sont les seuls moyens de faire régner la Justice.

Conséquemment toute religion ou quasi religion, quelle que soit son idole ou sa première hypothèse, qu'elle commence par poser théologiquement Dieu, ou bien abstractivement la société; toute église qui s'affirme, au nom

de l'un ou de l'autre de ces deux termes, comme le contrefort de la Justice et des mœurs, et qui à ce titre exige respect et obéissance de l'adepte, cette église-là, dis-je, cette religion, cette école, nie le droit individuel; elle affirme le péché originel ni plus ni moins que le christianisme; elle est antilibérale et contre-révolutionnaire.

J'en citerai deux exemples.

XVI. — Dans son dernier ouvrage, *Terre et Ciel*, M. Jean Reynaud, après avoir réfuté le sens littéral du mythe d'Eve et de la pomme, trop grossier, à ce qu'il paraît, pour sa raison, continue en ces termes :

Quelles qu'aient été au juste l'espèce et les circonstances de la première faute commise, je n'avouerai pas moins que cette faute constitue un fait capital dans les annales de la terre. Par elle une révolution s'opère : le régime de la planète se transforme; le principe du mal, absolument étranger jusqu'alors à cette résidence, s'y introduit et y jette les fondements de son règne terrible. L'instant est solennel; et pour Dieu, qui mesure les événements, non dans leurs apparences, mais dans leurs suites, il y a là un coup prodigieux, et qui ne vient pas de lui. Dieu condamne donc, car il voit dans ce seul terme la chute de tous les hommes et toute la série de leurs égarements à venir... (*Terre et Ciel*, pag. 205.)

Quelle différence, pour un esprit philosophique, entre la théologie de M. Jean Reynaud et celle du prêtre qu'il s'efforce d'endoctriner? De bonne foi, le dogme chrétien tient-il à la pomme ou à la pêche, car on n'est pas d'accord sur le fruit, et non pas plutôt à la désobéissance, quel qu'en ait été l'objet? Et valait-il la peine de censurer le récit biblique, pour conclure ensuite dogmatiquement comme l'Eglise?

L'autre exemple est encore plus instructif.

Parmi les nouvelles sectes, aucune ne s'est élevée avec plus de force contre le dogme de la déchéance que celle des saint-simoniens. Dans l'ardeur de sa négation; elle est allée jusqu'à diviniser le principe dont l'ancienne théologie faisait la cause du péché, à savoir la chair. Sainteté égale de la chair et de l'esprit, de l'âme et du corps, tel est le point de départ du saint-simonisme.

Dieu est tout ce qui est, intelligence et matière, tout ce qui peut se

voir et tout ce qui peut se comprendre. Tout est en lui et par lui. Nul de nous n'est hors de lui, mais aucun de nous n'est lui. Chacun de nous vit de sa vie, et tous nous communions en lui.

Suivant une autre exégèse :

Le Dieu chrétien ne s'était incarné qu'en Christ; le Dieu saint-simonien s'incarne dans l'humanité.

Voilà le dogme, renouvelé de saint Paul, de Spinoza, etc. Tout en nous donc, le corps aussi bien que l'âme, participant de la nature divine, il semble que nous devions être cette fois à l'abri de toute déchéance. Il n'en est rien : la divinité de la chair, pas plus que celle de l'esprit, ne nous sauvera de la dégradation.

Après la réhabilitation de la chair, on trouve, dans la doctrine dont M. Enfantin est resté le chef, deux choses : le principe hiérarchique, adopté comme loi de l'organisme social ; et la formule de hiérarchie, *A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres.*

Or, qui est le juge de la capacité et de l'œuvre? Le prêtre, le couple sacerdotal, représentant par son androgynie la dualité substantielle de Dieu; le prêtre, initiateur et chef de la religion. C'est sur la judicature sacerdotale qu'est fondée la hiérarchie saint-simonienne.

JUGE DE LA CAPACITÉ!... Prosterne-toi, Eglise du Christ. Tu n'as humilié que la chair, l'église de Saint-Simon humilie l'esprit. C'est par la titillation de la chair que suivant toi nous étions déchus; suivant Saint-Simon, ou plutôt suivant son vicaire, M. Enfantin, c'est par les fausses suggestions de notre entendement. C'était le corps et tout ce qui s'y rapporte que tu voulais en conséquence châtier; c'est à la conscience que s'adresse cette nouvelle discipline. L'inégalité sociale, nous disait la révélation chrétienne, est l'effet de la révolte des sens. Erreur, répond M. Enfantin, elle résulte de l'imperfection nécessaire du jugement. *Connais-toi toi-même*, avait dit l'oracle de Delphes. C'est inutile, réplique la sagesse enfantine : le prêtre, l'homme de l'amour et de la synthèse, est là qui vous connaît et vous apprécie mieux que vous ne sauriez faire. Buvez donc et mangez, engraissez, faites des enfants et de la richesse : le surplus ne vous regarde pas.

Ainsi le saint-simonisme se réduit à un coup de bascule. Avant lui, la chair et toutes les affections qu'elle inspire avaient été sacrifiées au salut de l'âme, particule du souffle divin; maintenant c'est le moi dont la dignité est sacrifiée par la décision du prêtre à la conservation de la chair, partie du corps de Dieu : ce qui implique toujours dégradation, et la pire des dégradations.

Homme, disait l'église du Christ, tu es déchu par la concupiscence; obéis à mon commandement, et je sauverai ton âme pour l'éternité.

Homme, reprend l'église d'Enfantin, tu es déchu par les hallucinations de ton génie; soumets ton jugement, et je sauverai ta chair de la misère.

Les saint-simoniens se vantent en effet de détruire le paupérisme, ce qui n'est vraiment pas merveilleux à la condition qu'ils y mettent, le sacrifice de la volonté. Le difficile, c'est de préserver à la fois de la déchéance l'âme et le corps, c'est de sauver dans son intégrité la dignité de l'homme.

Aussi n'est-il d'aristocratie pire que celle imaginée par les disciples de Saint-Simon.

Dans le christianisme, après tout, l'homme déchu n'étant châtié que dans cette vie mortelle; le prolétariat, le travail servile, le paupérisme, n'étant que des accidents de la fatalité, que le jugement de Dieu faisait tourner à l'expiation des âmes, la meilleure partie de nous-mêmes restait intacte, et, dans une certaine mesure, inviolable. Jamais il n'entra dans la pensée chrétienne que les âmes fussent inégales en droits; au contraire, il est de principe que tous sont égaux en Christ et devant Dieu. Le prêtre, ne jugeant pas les âmes, ne classe point les vivants selon leurs capacités; il se borne à accepter, comme manifestation providentielle, le hasard de la naissance et des positions sociales, et il impose au riche, en conséquence, la charité, au pauvre la résignation.

En Saint-Simon, c'est toute autre chose. L'homme est frappé dans son cœur, son âme, son esprit, son intelligence, son essence; c'est la déchéance du moi dans ce qu'il a de plus intime, une archi-déchéance, une déchéance qui saisit l'homme avant sa conception dans le sein maternel, qui commence à l'émanation des âmes, au premier acte de la pensée divine.

Que je sois pauvre par nécessité, par accident, par décret providentiel, je puis me résigner en pensant que cela ne touche, en fin de compte, qu'à l'extérieur de mon être, la superficie de ma personne; et en me résignant je sens que je vaux, par ma résignation et mon dévoûment, le plus vertueux de mes frères.

Mais qu'un prêtre, M. Enfantin et son épouse, M. Lambert ou tout autre, des hommes que je veux bien honorer tant qu'il leur plaira de rester hommes, se permettent de tarifer ma capacité, de marquer ma place au soleil et de régler ma pitance tandis qu'ils s'adjugent des millions, j'avoue que ceci me révolte, et que si j'avais l'honneur de vivre dans l'église de Saint-Simon mon premier mouvement serait de souffleter le pontife.

On peut faire des observations analogues sur la *religion positive* de M. Auguste Comte, qui, au nom du *vrai grand Être humanité*, nie *à priori* la Justice, pose en principe le dévoûment, et absorbe l'individu dans l'organisme collectif, devenu Dieu et en exerçant tous les droits; — sur le déisme des éclectiques, et en particulier sur celui de M. Jules Simon, qui pose également en principe le *devoir*, et reporte le droit en Dieu, substance et sujet de la Justice — enfin, sur toute conception religieuse ou sociale, qu'elle soit d'ailleurs théiste, panthéiste ou athée, qui, pour déterminer les rapports de l'homme avec ses semblables, fait appel à un principe antérieur, supérieur ou extérieur à l'homme.

Toutes ces théories impliquent déchéance de l'humanité, et, ce qui paraîtra encore plus étrange, attendu leurs prétentions au rationalisme, elles impliquent l'idée de Christ, c'est à dire d'une incarnation divine.

Un mot sur ce sujet, et je clos ce chapitre.

XVII. — La critique moderne s'égaie volontiers sur la manière un peu leste dont fut faite, au concile de Nicée, la promulgation du grand dogme chrétien; la dispute sur l'*homousios* ou *homoïousios*, surtout, a fourni matière aux plaisanteries. On va voir cependant que si jamais il y eut, de la part d'une assemblée humaine, un acte nécessaire autant que rationnel, ce fut la fameuse constitution dite *Symbole de Nicée*.

Au point où le christianisme et l'empire étaient parvenus en l'an 325, treize ans après la conversion de Constantin, la situation des esprits était telle :-

L'ancienne religion était renversée : il n'y avait plus de dieux.

Or l'humanité croyait fortement à Dieu, elle ne pouvait se passer de Dieu.

Ce Dieu, encore inconnu, devait être l'expression de la pensée générale sur le souverain bien, la nature de l'âme, le principe de la Justice, l'origine du mal, la rédemption, la sanctification et la fin de l'homme.

Il fallait donc, comme nous l'avons dit plus haut, que ce Dieu fût sujet de la Justice ou Verbe; de plus, qu'il fût rédempteur victime, par conséquent qu'il fût homme.

Il était d'autant plus nécessaire que ce Dieu fût homme, un être vivant, personnel, aimant, souffrant, visible, palpable, qu'en tout état de cause la religion exige pour sa propre réalité que l'Etre divin sorte de l'abstraction, qu'il se réalise, se personnifie, se produise, s'incarne en une manifestation accessible à toutes nos facultés.

Les peuples avaient cru à Jupiter, à Vénus, à Apollon, à Sérapis, à Mithra : ils se seraient crus athées, s'ils s'étaient vus réduits à un dieu métaphysique, comme le *Noûs* d'Anaxagore. Le déisme, dit fort bien Bossuet, supportable comme hypothèse de philosophie, dans la pratique est un athéisme déguisé.

La divinité du Christ, en un mot, était la condition *sine quâ non* de l'existence du christianisme.

Avec Arius, le Christ redevenait un homme, un prophète, un révélateur de la famille de Moïse, de Zoroastre, d'Orphée. On demandait le DIEU.

Ce Dieu, le concile le donna : il fit en cela acte de haute politique, de haute intelligence, et d'un vrai sens religieux.

L'ignorance reprochée aux évêques du parti orthodoxe fut ici plus savante, plus logique, plus loyale, elle fit preuve de plus de génie qu'Arius et toute sa bande.

La décision de Nicée fut la conclusion légitime de l'élaboration gnostique qui, dès longtemps avant l'apparition du Messie, agitait le problème de sa divinité. Plus on remontait dans la tradition, observait Arius, plus on voyait faiblir cette opinion; et il tirait de cet affaiblissement ré-

trospectif un argument de sa fausseté. Mais c'était justement la preuve que plus le paganisme s'effaçait devant la religion du Christ, plus une réalisation nouvelle de l'essence divine devenait urgente ; plus, sous ce besoin des esprits, la qualité transcendante du Christ, soupçonnée depuis six ou sept siècles, et peu à peu affirmée, devenait lumineuse.

Il fallait donc, de toute nécessité, à peine d'un athéisme général, que le messie Jésus, natif de Galilée, crucifié sous Ponce-Pilate, sans perdre sa qualité d'homme, fût reconnu Dieu ; que sa mère fût dite *mère de Dieu;* qu'en lui se trouvassent réunies deux natures et deux volontés, non pas en ce sens qu'il fût moitié homme et moitié Dieu, mais qu'il cumulât dans leur plénitude les deux natures humaine et divine. Le paganisme avait eu des *demi-dieux*, naïveté théologique que le christianisme redressa avec force et autorité, en posant l'HOMME-DIEU.

Cela vous semble insensé, à vous autres druides, partisans de la métempsycose et de la religion naturelle, qui vous croyez philosophes. Mais ne vous y trompez pas : ce qui est arrivé pour le christianisme arrivera pour toute église fondée sur une conception métaphysique du grand Etre, et qui saura, avec logique et conviction, déduire sa thèse. Tôt ou tard cette église, prétendue spiritualiste, sera amenée à *réaliser* son concept et à se tailler un Dieu dans la chair, à peine de s'évanouir elle-même dans le néant.

C'est ainsi que s'est formé le polythéisme ou l'idolâtrie ; que le jéhovisme a abouti au messianisme, dont le mahométisme n'est qu'une dégénérescence ; c'est ainsi que depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours on a vu, à diverses époques, des religionnaires exaltés se donner qui pour christ, qui pour paraclet, qui tout bonnement pour dieu.

La raison de ce phénomène est dans notre puissance anthropomorphiste, ou faculté de réaliser, en corps et en âme, la Divinité.

Regardez le déisme de M. Cousin, celui des Ecossais ou de M. Jules Simon : le travail de réalisation est déjà à moitié fait. Leur Dieu n'est-il pas vivant, personnel, volontaire, savant, prévoyant, gouvernant, juge, vengeur et

rémunérateur? Il a une vie, une âme, une conscience, un amour, une liberté : que lui manque-t-il? Un corps? C'est la moindre chose, vraiment. Spinoza, disciple de Descartes, a prouvé par sa géométrie comment l'esprit et la matière sont les deux modes de la substance divine. Or, vous n'avez pas encore réfuté Spinoza. Aussi n'a-t-il pas tenu au messianiste Wronski que le dieu de Hégel, le même que celui de Spinoza, ne devînt, un jour le christ Napoléon, le lendemain le christ Alexandre.

Prétendre que l'Etre de Dieu, ou, ce qui revient au même, son concept, s'arrête à la condition d'esprit pur, c'est affirmer que la matière est étrangère à la nature divine; que l'on sait par conséquent ce qu'est cette nature et ce qu'est cette matière, ce que c'est qu'un corps et ce que c'est qu'un esprit : toutes prétentions de la plus haute impertinence.

XVIII. —Le dogme de l'Incarnation, développé et rendu populaire du premier au quatrième siècle de notre ère, semblait de nature à relever singulièrement notre espèce et à l'enorgueillir. Mais l'Incarnation était le corrélatif de la chute, dont le sentiment, l'emportant dans les âmes, produisit une tristesse mortelle. L'Apôtre en rend témoignage : Nous savons, dit-il, que toute créature gémit et qu'elle est en travail : *Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc* (*Rom.* VIII, 22). Et encore : La désolation du siècle produit la mort : *Sæculi tristitia mortem operatur* (*II Cor.*, VII, 10).

Quoi de plus horrible en effet qu'une doctrine dont le principe est qu'il n'y a pas, parmi les humains, d'âme foncièrement honnête; que la Justice est étrangère à ce bas monde; que la vertu n'appartient pas à l'humanité, et autres propos de misanthropie dévote? Qu'attendre, pour la réforme des mœurs, de cette déclaration d'indignité universelle? Au lieu de nous retirer de l'abîme, n'est-elle pas faite plutôt pour nous y enfoncer davantage?

Nous aussi, génération du dix-neuvième siècle, nous avons épuisé la fureur des révolutions, la sottise des masses, l'insolence des despotes, la rage des partis, l'égoïsme des exploiteurs, la manie gouvernementale et réglementaire. Nous assistons à la décomposition de nos

mœurs. Et comme au temps des Césars, il ne manque pas de prédicants, néo-chrétiens, ex-chrétiens, matérialistes, spiritualistes, panthéistes et athées, pour nous avertir de nous refaire une religion et une idole, attendu que nous ne pouvons rien attendre de bon de nous-mêmes, méchants et sots que nous sommes. Avec quelle surprise nous avons vu des hommes qui se disaient révolutionnaires offrir, en guise de consolation, cette triste thèse à leurs amis abattus !

> Il faut un nouveau culte, il faut de nouveaux fers,
> Il faut un nouveau dieu pour l'aveugle univers.

C'est la démocratie qui tient aujourd'hui ce langage de Mahomet. Comme si le dogme de la chute, comme si l'idée religieuse n'était pas devenue, par toute l'Europe, le mot d'ordre de la contre-révolution elle-même ! Comme si ceux qui depuis 1848 ont le plus déclamé contre la canaille humaine n'étaient pas précisément ce que le siècle compte de plus dépravé !

Rassurez-vous, druide, mage, brachmane, ou qui que vous soyez : cette Révolution que vous avez défendue, apparemment sans la comprendre, elle est le sel qui, sans autre cérémonie, nous préserve de la pourriture finale, le ferment immortel qui rend notre vertu vivace et victorieuse. Que la contre-révolution triomphante nous retienne dans cette ignominie tant qu'elle pourra, que des nations y succombent, que la vieille Gaule en reste pour un temps déchue, une troisième phase religieuse est impossible. Vous le reconnaissez vous-même : une philosophie positive peut seule désormais parler à la raison des peuples. Or, qui dit philosophie, analyse, démonstration, exclut le mystère, conséquemment le respect, *religionem :* car sans le respect l'idée théologique devient étrangère à la morale, et le dogme de la chute reste un non-sens.

Chacun de nos progrès est le fruit du temps et vient à son heure. Comme l'institution chrétienne était donnée dans l'institution polythéiste deux mille ans avant la naissance du Christ, de même l'institution de la liberté, que la Révolution française a fait lever sur le monde, était donnée dans le christianisme avant même que celui-ci se fût nommé, alors qu'il n'existait encore que dans la contingence des choses.

L'heure de la liberté est-elle donc venue, comme toutes les analogies de l'histoire induisent à le croire? Toute la question est là. Naturellement l'Eglise le nie, sur la foi de ses promesses; je l'affirme, sur des considérations d'un autre ordre, dont je vais actuellement, Monseigneur, vous faire part.

CHAPITRE V

Si le Christianisme a sauvé la dignité humaine? Péril croissant de la Justice.

XIX. — D'après l'étude que nous venons de faire de l'évolution polythéiste, l'heure a sonné pour une religion quand la conscience troublée vient à se demander, non pas si cette religion est vraie : le doute frappant sur le dogme ne suffit pas pour faire tomber une religion; — non pas davantage si elle a besoin des réformes : les réformes en matière de foi prouvent la vitalité religieuse; — mais si cette religion, réputée si longtemps la gardienne et le soutien des mœurs, suffit à sa tache, ce que je traduis en autres termes, si elle a véritablement une morale.

C'est par là, vous le savez, Monseigneur, que périt le paganisme. Ni les platoniciens et les sceptiques, ni l'école du Portique ou celle d'Epicure, ni la critique chrétienne elle-même, en tant qu'elle s'attachait aux fables, ne suffirent à l'enlever. Il s'éeroula le jour où toutes les intelligences furent saisies de cette idée, que le paganisme n'avait point de morale, qu'il était immoral.

Ainsi en sera-t-il tout à l'heure du royaume messianique. Je suis la voix qui, après tant et de si fatigantes controverses, demande, au nom de la conscience universelle, non plus si la foi est d'accord avec la raison, s'il y a des abus à corriger dans l'Eglise, si le clergé a des mœurs édifiantes : — il ne s'agit plus, pour notre époque, de la métaphysique du dogme, pas plus que de la vie privée des prêtres; — mais si le christianisme possède une morale, ce qui est toute autre chose.

Et je réponds avec tristesse, comme le président de la

Convention prononçant le verdict de culpabilité contre Louis XVI : Non, le christianisme n'a point de morale; il ne peut pas même en avoir une... Puis donc qu'après dix-huit siècles d'existence l'Eglise chrétienne se trouve dans le même cas où se trouva, après deux mille ans de durée, l'église polythéiste, qui périt parce qu'elle n'avait point de morale, elle est perdue.

XX. — Cherchons dans le dogme chrétien la raison métaphysique, théologique, de cette non-moralité.

Le christianisme n'avait pas oublié que le trait le plus saillant de la dissolution païenne était la perte de la dignité personnelle, qu'en conséquence le caractère spécial de la rédemption devait être de restituer cette dignité. Votre salut, dit l'Apôtre, a coûté cher, *pretio redempti estis*, voulant marquer par là de quel prix était aux regards de Dieu l'âme de l'homme. Aussi, à l'exemple de l'Apôtre, si l'Eglise parle beaucoup d'expiation et de pénitence, on peut dire qu'elle parle encore plus de réhabilitation. Les apologistes chrétiens ne manquent pas de faire valoir cette excellente idée de la réhabilitation des âmes, dont le paganisme, lui, ne s'occupait guère. Et tous les jours l'Église témoigne à cet égard de son vif intérêt, par le zèle qu'elle déploie pour la conversion des infidèles, le baptême des enfants et l'absolution des agonisants.

Par malheur, cette réhabilitation se passe en figures, affaire de mysticisme et de spiritualité. Le royaume du Christ n'est pas de ce monde : cette dignité précieuse, que l'empire avilissant de César faisait perdre aux personnes, le christianisme promet dc la leur rendre... dans l'autre vie! Et il en est de même de la liberté, de l'égalité, de la richesse, de la science, de l'amour, de la sanctification. Ces biens que rien ne saurait compenser, condition de toute morale, ne doivent se réaliser que dans le ciel.

C'est bien autre chose vraiment pour ce qui est de la pénitence et de la mortification : là, suivant l'Evangile, est la véritable réalité terrestre. Dès qu'il s'agit de punir, le royaume du Christ apparaît, riches, pour vous dépouiller; puissants, pour vous humilier; esclaves pour vous entretenir dans votre misère.

D'abord, l'homme étant, de par la révélation nouvelle,

coupable devant Dieu, le rapport qui, dans la société païenne, avait existé entre la Justice et la religion, fut interverti. La Justice passa au second rang, la religion eut les honneurs. La dignité de l'homme subordonnée à l'adoration de Dieu par ce simple changement, les individualités, qui jadis relevaient de leur droit, *sui juris*, se trouvèrent, il est vrai, de niveau en présence de la majesté suprême, mais abaissées de toute leur hauteur.

Dans le système chrétien, en effet, l'homme, auteur du mal, ne peut pas par lui-même avoir des droits; il est hors le droit, *ex-lex*, il n'a que des devoirs. Qu'il éprouve des besoins, des aspirations, une certaine fierté, une estime de sa personne; qu'en conséquence il sollicite pour ces besoins, pour ces aspirations, pour tout ce qui compose sa dignité, image de la dignité divine, le respect des autres, on l'accorde; mais qu'il ait droit, de son fonds, à ce respect, on le nie positivement. Il n'y a rien dans l'homme qui justifie cette exigence, elle ne se conçoit même pas. Comment la dignité de mon prochain pourrait-elle faire que je la respectasse, lorsque je sais que je ne vaux rien, et que lui n'est pas meilleur que moi? D'homme à homme nous ne nous devons rien, à moins que l'intervention d'un tiers plus puissant, nous obligeant tous deux envers lui, ne nous crée par cette obligation un devoir mutuel.

Les modernes théoriciens du droit et du devoir, qui tout en se séparant de l'Eglise en suivent fatalement la logique, tiennent absolument le même langage. Pour eux aussi c'est le *devoir* qui est donné le premier; le droit n'est qu'une induction, une dépendance. Ainsi parlent MM. Jules Simon, Oudot, Auguste Comte, tous les communistes et religionnaires. N'est-ce pas la grandeur du christianisme d'avoir tellement absorbé en soi la substance de la religion, que ceux qui rêvent de le remplacer ne peuvent être que ses copistes, et que hors de l'Eglise il n'y a pour l'adorateur ni logique, ni bonne foi?

XXI. — Nous savons ce que dit le dogme: suivons-en les effets dans la pratique et dans l'histoire.

Le système des sociétés polythéistes, dans lequel la pensée religieuse, n'intervenant que comme auxiliaire de la Justice, était loin de produire toutes ses conséquences,

pouvait se définir : *Système de la prérogative personnelle, ou du* DROIT.

Le système chrétien, où la religion, parvenue à sa plénitude, est faite principe de la Justice, et qu'il n'est permis à personne faisant profession de foi chrétienne de renier, peut se définir à son tour : *Système de la déchéance personnelle, ou du* NON-DROIT.

Ceci est autre chose qu'une vaine antithèse.

Le christianisme, importé d'Orient à une époque révolutionnaire, au moment où la Gaule, l'Espagne, l'Afrique, l'Asie, se soulevaient à la fois contre l'empire, où les armées prétoriennes s'égorgeraient pour le choix de leurs césars ; le christianisme, saturé d'idées juives, égyptiennes, persanes, hindoues, expressions de la misère des peuples, du désespoir de la plèbe, de la dégradation des esclaves, devait nécessairement opérer cette interversion de l'idée juridique et de l'idée religieuse. Ce qui dans l'Ecole pouvait n'être qu'une récrimination dialectique, passant dans les faits à la faveur des circonstances exceptionnelles, est devenu pendant dix-huit siècles la formule officielle de la morale : il ne pouvait pas y en avoir d'autre.

Je l'avouerai même, la dégradation de la personne humaine, démesurément exaltée sous l'ancien culte, était une nécessité de l'époque et une condition du progrès.

La Justice, on le voit par l'exemple des enfants et des sauvages, est de toutes les facultés de l'âme la dernière et la plus lente à se former ; il lui faut l'éducation énergique de la lutte et de l'adversité. Pour arriver à la vraie notion du juste, pour qu'il comprît et aimât à l'égal de sa propre dignité la dignité d'autrui, il fallait que l'intraitable moi fût dompté par une discipline de terreur ; et puisque cette discipline ne pouvait se produire que sous forme religieuse il fallait créer, à la place d'une religion d'orgueil, une religion d'humilité.

L'ère chrétienne est la véritable ère de la chute de l'homme, je veux dire de la grande épreuve qui devait faire surgir en son âme le sentiment complet de la Justice.

Avant tout, le chrétien doit reconnaître son indignité, s'abaisser devant son DIEU, accepter la mortification et la discipline, convenir qu'il a mérité toute espèce d'affront et de châtiment. Son premier acte, le premier mouvement de

son cœur, est un acte de contrition, une demande de pardon, un recours en grâce. Ce n'est qu'à ce prix qu'il peut espérer, par le ministère du prêtre appréciateur de son repentir, interprète vis-à-vis de lui de la céleste miséricorde, et muni par grâce spéciale du pouvoir de lier et de délier, la remise de sa faute et l'exaucement de sa prière.

L'organisation des pouvoirs, dans la société chrétienne, suit la même marche.

Tandis que, suivant le système antérieur; le magistrat qui disait le droit avait le pas sur le pontife et l'augure, dans l'économie chrétienne c'est le prêtre qui a le pas sur le magistrat. Le prince n'est en réalité que le porte-glaive de l'Eglise; l'empereur, *évêque du dehors*, est le valet du pape, *évêque du dedans;* il tient la bride de son cheval et fait pour lui office de bourreau. Dès les premiers jours on voit dans les confréries christicoles, d'abord synagogues, puis églises, l'évêque attirer à lui la décision des affaires, supplanter le juge civil, détourner les fidèles des tribunaux établis. On peut voir dans Fleury les troubles, les dissensions, les plaintes, causés par cette usurpation d'un pouvoir abusif et sans contrôle.

L'impulsion une fois donnée aux esprits, et les causes qui l'avaient produite continuant d'agir, rien ne pouvait arrêter cette étrange révolution.

Le christianisme, par son principe, par toute sa théologie, est la condamnation du moi humain, le mépris de la personne, le viol de la conscience. De là à la profanation de la vie privée, au régime des billets de confession et de tout ce qui s'ensuit, il n'y a qu'un pas. L'état naturel de l'homme est un état de péché : comment le chrétien respecterait-il la personne de son frère, le prêtre celle de son ouaille, alors que tout chrétien doit se mépriser lui-même, et que le premier titre du prêtre à la fonction qu'il exerce est sa propre mésestime, *quia respexit humilitatem ancillæ suæ?* Pour relever cet être déchu et le rétablir en honneur, il ne faut pas moins que l'immolation d'une victime céleste, renouvelée chaque jour en un million de lieux à la fois. Tel est le dogme symbolisé dans la passion du Christ, et manifesté à chaque instant sur quelque point du globe par la messe.

Ainsi le christianisme, ayant à vaincre l'exagération du

moi, devait en exagérer l'humiliation. Sa mission n'est pas d'établir la Justice, mais de préparer le sol où elle doit germer, *Justumque terra germinet*. Non seulement il l'exclut de l'humanité par sa théologie, il la rend impossible par l'anéantissement de la dignité personnelle, par toutes ses institutions et ses symboles. C'est un instinct universel chez les nations de vouloir que leurs chefs soient entourés de gloire et de puissance : l'honneur rendu au prince semble un gage de la responsabilité du citoyen. Quel honneur attendre pour l'homme et pour la famille, partant quelle justice, dans une Eglise dont le chef s'intitule *serviteur des serviteurs de Dieu*, et donne aux princes du temporel à baiser sa pantoufle?

XXII. — Quoi que nous fassions, pensions et disions, en tant qu'il provient de l'humaine nature, le christianisme le répute mauvais, sinon coupable; ce qui nous échappe de vertueux et d'honnête est l'effet de l'influence divine.

Dans la donnée de la transcendance, cette théorie est d'une logique irréfutable; et ce qui le prouve, c'est qu'elle n'avait pas été absolument inconnue sous le polythéisme. Déjà les dévots avaient su tirer du culte qu'ils rendaient à leurs dieux cette conséquence impie.

Quelque bonne action que tu fasses, dit Bias dans Diogène Laërce, sache que c'est un présent des dieux.

Cicéron parle de même :

Il faut croire qu'aucun homme de bien n'a été tel que par le secours de Dieu; et jamais il ne fut de grand homme sans une inspiration du ciel. (*De Naturâ deor.*, II, n. 66.)

Il dit ailleurs :

S'il existe dans le genre humain de l'intelligence, de la vertu, de la bonne foi, de la concorde, elles ne nous viennent que des dieux.

On voit par ces citations ce que contenait dans le secret de son principe la *Relligio*. Cicéron, Bias, Platon, Zénon, autant que Moïse et Isaïe, sont des pères de l'Eglise. Les anciens poussèrent la chose beaucoup plus loin : ils attribuèrent aux dieux la découverte des sciences et des arts.

Ne dites point, — c'est Sénèque qui parle, — que les découvertes que nous faisons nous appartiennent. Les semences de tous les arts ont été déposées en nous ; et Dieu, le maître invisible, aiguise et excite les génies. (*De Benef.*, IV, c. 6.)

Pline, lib. XXVII, c. 1, 2 :

Le zèle des anciens pour les decouvertes, leur générosité à les transmettre, est un don des dieux. Si quelqu'un s'imagine par hasard que l'homme a pu inventer toutes ces choses, c'est un ingrat qui méconnaît la munificence divine.

Jusqu'à l'époque chrétienne ces éclairs de mysticisme ne paraissent pas avoir exercé une grande action sur les mœurs ; bien moins encore la philosophie sut-elle en déduire une théodicée. Au christianisme était réservé de développer dans sa plénitude la fameuse doctrine de la *grâce*, corollaire indispensable du péché originel.

Toujours donc et dans tous les cas, même quand le souffle divin l'inspire, et surtout alors qu'il l'inspire, il faut que l'homme, enfant du péché, s'humilie. Qu'il se complaise en lui-même, il devient apostat.

C'est pour cela que le christianisme, partant du principe que toute volonté est perverse, tout caractère vicieux, toute intelligence dépravée, toute action pollue, s'occupe incessamment de nous laver de nos souillures, et qu'il s'est constitué en une officine d'expiations. Rappellerai-je les jeûnes, les veilles, les abstinences, macérations, disciplines, oraisons, séquestrations ; les renoncements, la misère volontaire, le célibat perpétuel, et toutes ces inventions de la haine de soi dont se compose l'exercice, *askésis*, du chrétien parfait, de l'ascète ?

Tout est hostile à la religion catholique, naturellement parlant, dit un de ses apologistes, et l'esprit, et le cœur, et les sens, parce qu'elle-même se présente comme hostile à l'esprit par ses mystères, au cœur par ses préceptes, aux sens par ses pratiques. (NICOLAS, *Études philosophiques sur le christianisme.*)

Et le catholicisme agit en conséquence : son culte est une série des rites expiatoires. N'avons-nous pas encore, en dehors des maisons religieuses où l'œil profane ne pénètre pas, les avents, carêmes, retraites, neuvaines, quatre-

temps, rogations, lustrations, indulgences, chapelets, et le bréviaire insipide, et l'épouvantable office des morts?

Mais, Monseigneur, vous savez tout cela mieux que moi, et vos mandements font foi que ce n'est pas vous qui laisserez périr le vieil esprit chrétien. Laissons donc la pratique de la vie dévote, et. maintenant que nous avons déterminé la raison historique et métaphysique du christianisme, voyons quel en a été l'effet sur les mœurs.

XXIII. — Je le reconnais, le zèle déployé par l'Eglise pour la réparation du péché tant actuel qu'originel était tellement dans l'esprit de l'époque, il répondait si bien à l'accablement des âmes, que l'influence du dogme parut d'abord n'avoir rien que de salutaire, et qu'elle ne pouvait manquer de faire illusion. Les idées changèrent comme les sentiments. On mesura la valeur de l'homme, non plus sur ses qualités sociales et positives, mais sur les rigueurs de sa pénitence, sur l'intensité de ses expiations. C'est ainsi qu'en jugent les Orientaux avec leurs derviches et leurs fakirs. Aux épreuves de la persécution succédèrent celles de l'érémitisme : quels prodiges de vertu que les Pacôme, les Hilarion, les Sisoès, les Paul, les Antoine, les Siméon Stylite! Et comme pâlissaient à côté d'eux les héros antiques, les Miltiade, les Aristide, les Cimon, les Agésilas, les Socrate, les Camille, les Cincinnatus, les Fabricius, les Régulus, les Scipion! D'un commun accord la morale chrétienne fut estimée hors ligne; sa perfection devint un article de foi, accepté sur parole et sans examen. De temps à autre l'ambition des évêques, les scandales du clergé, soulevaient l'irritation populaire, plus d'une fois l'Eglise fut traitée de prostituée de Babylone; mais ces reproches ne tombant que sur le personnel, le matériel, je veux dire la foi, n'était pas atteinte. La libre critique ne s'éleva guère plus haut; c'est ainsi qu'on a vu dans ces dernières années les écoles socialistes invoquer pour leur justification, à l'exemple des Albigeois et des Vaudois, la morale de l'Evangile, accusant seulement l'Eglise de l'avoir oubliée et d'y être infidèle.

Et c'est ce qui explique comment la société chrétienne put avoir des mœurs, de même que la société païenne en avait eu; comment jusqu'au sein de l'Eglise il se produisit

des caractères dont quelques-uns, survivant dans la mémoire des hommes à la foi qu'ils servirent, resteront grands devant la postérité.

Mais une doctrine qui viole l'humanité ne pouvait éternellement posséder l'humanité.

L'histoire des conciles n'est autre chose que celle des corruptions de l'Eglise; l'histoire des hérésies, celle des révoltes soulevées par ces corruptions. Sans cesse l'Eglise est occupée à défendre son dogme et à rétablir sa discipline, sans s'apercevoir jamais que ce qui entretient le péché, c'est la discipline; ce qui provoque l'hérésie, l'immoralité du dogme.

Dès le premier siècle, la corruption est partout : sur sept églises, l'Apocalypse en compte au plus deux de saines.

Du deuxième au quatrième siècle, la corruption augmente encore : elle suscite les hérésies rigoristes de Marcion, de Cerdon et de Tertullien.

La persécution de Dioclétien retrempe la chrétienté dépravée : après Constantin, la dissolution devient son état normal jusqu'à Grégoire VII.

La période des croisades, de l'an 1077 à l'an 1300, est la moins impure de l'histoire ecclésiastique. Mais la corruption éclate de nouveau sous Boniface VIII, et, malgré la Réforme, malgré la Révolution, elle ne se voile plus.

Grâce à l'opinion qui fait de l'Evangile le code et de l'Eglise l'interprète de la morale, le christianisme continue de vivre; mais la raison des peuples se déprave, et perd jusqu'au sentiment de la dignité humaine, principe de toute Justice et de toute morale.

L'un des plus récents apologistes du christianisme, M. Auguste Nicolas, fait en ces termes le parallèle de la morale païenne et de la morale chrétienne, en ce qui touche les qualités de l'homme et du citoyen. On peut juger, d'après cet inventaire, du progrès que l'humanité doit au christianisme.

Chez les anciens, la fierté d'âme, le courage bouillant, le ressentiment implacable, *impiger*, *iracundus*, *inexorabilis*, *acer*, tel est le portrait d'un héros, d'Achille. — L'*ambition*, honorée dans la personne d'Alexandre; l'*assassinat politique*, dans Brutus; le *suicide*, dans Caton; le *patriotisme*, qui sacrifiait l'humanité à la patrie; l'amour de la

gloire, qui sacrifiait la patrie à l'individu ; l'*amitié*, sentiment exclusif, quand il n'était pas criminel et monstrueux : voilà ce qui passait pour vertu chez les anciens.

Ce portrait est tracé avec une intention évidente de dénigrement, et le parti pris de faire briller le chrétien aux dépens du polythéiste. Je m'en contente cependant. Prenons l'homme de l'antiquité tel que M. Nicolas nous le présente, avec ses vertus et ses vices, et réduisons le tout à son expression la plus simple : que trouvons-nous au fond du creuset? Le latin l'a nommé : l'*Homme digne*.

Sous le christianisme, continue M. Nicolas, nous voyons fleurir le sacrifice, l'humilité, la mortification, le détachement, la résignation, le repentir, le pardon des injures, la pauvreté volontaire, la continence, l'amour des ennemis, le zèle de la foi, la foi, l'espérance, la charité. — Il fut un temps, dit M. Nicolas, où toutes ces vertus, qui font le bonheur de l'humanité, n'avaient pas même un nom dans les langues.

Acceptons ce tableau, tout flatté qu'il est; prenons le chrétien tel qu'on vient de le faire, avec son cortége de vertus auxquelles ne se mêle pas un vice, et résumons le tout en une simple formule : que reste-t-il? Le moyen âge a trouvé le mot : le *Bon homme*.

L'*Homme digne*, puis le *Bon homme*, voilà en quatre mots le chemin que la religion a fait faire, en quatre mille ans, à l'humanité.

A quand l'HOMME JUSTE?...

XXIV. — Que fait cependant l'Eglise? quelles pensées l'occupent au milieu de cette immoralité toujours renaissante? Avec une gravité imperturbable, l'Eglise affirme son dogme; elle l'explique, le développe, accusant l'esprit et la chair, travaillant de son mieux à les broyer l'un et l'autre sous sa discipline.

La religion enseignant d'une part la sainteté infinie et inaltérable de l'Etre divin, de l'autre la corruption innée, permanente et indélébile de l'être humain, n'admettant pas plus de cesse à la perversité de celui-ci que de limite à la perfection de celui-là, il s'ensuit que la *vendetta* exercée au nom du Dieu trois fois saint pour une coulpe ineffaçable doit durer autant que la vie du coupable, autant que l'humanité. L'affreux talion ne s'arrête pas même à la mort, il

se perpétue pour les réprouvés par l'enfer, et ne finit pour les âmes élues qu'à leur sortie du *Purgatoire*, à ce moment de l'existence ultramondaine où l'inviolable Majesté, enfin satisfaite, dit à l'âme purifiée : Entre dans la joie de ton souverain, *Intra in gaudium Domini tui.*

L'état de moralité, dans ce système, n'est pas de ce monde : c'est le privilége des saints que le sang du Christ a rédimés, privilége qu'ils n'obtiennent qu'avec la béatitude. La moralité, ou la santé de l'âme, est la chose qui n'a jamais été révélée, qu'aucun œil n'a vue, aucune oreille entendue, aucune intelligence comprise; le secret dont le chrétien ne jouira que le jour où, affranchi de ce corps de boue, il contemplera son Dieu, auteur et sujet de toute morale, face à face, *sicuti est*, *facie ad faciem.*

La conclusion vient toute seule.

Puisque, en définitive, nous ne sommes moraux que dans le Paradis, la vie de l'homme sur la terre est dévouée aux supplices, comme celle du galérien. *Honte à l'humanité!* telle est la devise du catholicisme, expression la plus complète de la révélation chrétienne. Le catholicisme, qui plus que les autres sectes s'est préservé des tentations libérales, aime à flétrir, à rabaisser, à couvrir d'ignominie. Il s'attaque à l'amour-propre, qu'il traite d'égoïsme ; à la dignité, qu'il nomme orgueil; aux affections naturelles, qu'il considère comme une infidélité. Ce respect des autres, conséquence du respect de soi-même, si vif chez les anciens, et dont la violation rendit si méprisables les cyniques, il en a fait un vice, sous le nom de *respect humain*. Il est remarquable, en effet, qu'aucune religion ne s'est trouvée en guerre avec le respect humain autant que le catholicisme. La conscience sent vaguement qu'il y a là quelque chose de faux et d'insultant, et elle proteste. Le catholicisme s'en irrite d'autant plus; il vous met en pénitence, vous afflige, vous crucifie, vous confond, vous stigmatise, vous fleurdelise, vous anathématise. L'âme la plus chrétienne est celle qui du cœur le plus soumis accepte la fustigation; la plus héroïque, celle qui se brise, et s'avilit, et s'anéantit davantage. Pour vous rendre parfait à son point de vue, il vous poursuit dans votre conscience qu'il conspue, vous pourchasse dans votre volonté qu'il soufflète, vous arrête dans votre pensée qui vient de

naître et qu'il condamne. Il se plaît à la recherche de vos misères, de vos fautes secrètes, de toutes ces peccadilles qui échappent au laisser-aller de la fantaisie, à l'indulgence de la nature et à sa promptitude, *quas humana parum cavit natura;* il les enfle, il les grossit, les enlumine, les envenime. Puis il exige que vous vous en accusiez, que vous en demandiez pardon, que vous vous en fassiez absoudre : c'est ce qu'il appelle vous *réconcilier*. Sinon, il vous confessera de force, il vous recommandera au prône, il vous affichera à la porte, il vous couvrira de votre péché comme d'un excrément. C'est ainsi du moins que les choses se passent dans ces maisons modèles, qu'on voit se relever de tous côtés, et où le christianisme est pratiqué dans sa pureté et sa plénitude. Or, tout le monde sait que la tendance de l'Église a constamment été de soumettre les nations au régime des couvents. Faut-il rappeler ces moyens connus de la police épiscopale, plus en faveur que jamais : excommunications, monitoires, révélations des secrets du confessionnal, pénitences canoniques, et tout ce que renferme d'épouvantements ce nom inexpiable, la Sainte-Inquisition? C'est la religion des soupçons iniques, des interprétations atroces, des diffamations anonymes, des procédures secrètes, des tribunaux masqués, des tortures souterraines, des cachots perpétuels, des *in pace*. Le *cavaletto* n'a-t-il pas été rétabli à Rome, tout récemment, par Pie IX? Il faut à l'Eglise des supplices de choix, et c'est trop peu pour elle du supplice, elle y joint la dérision. Néron se contentait d'envoyer à Thraséa l'ordre de mourir ; le centurion ne mettait pas la main sur le proscrit. En 93, la Terreur se montra aussi réservée que Néron : le suicide n'étant pas dans nos mœurs, on chercha un genre de mort qui ne laissât pour ainsi dire rien à faire au bourreau. Devant le bûcher des Inquisiteurs la guillotine est trois fois sainte; et la postérité n'oubliera pas que le plus grand crime de Carrier, aux yeux des terroristes, fut d'avoir *déshonoré le supplice*. L'Église n'a pas reculé même devant l'extermination par le fer et par le feu : c'est à son esprit de répression pénitentiaire et de sainte vengeance, plus qu'à sa politique, qu'il faut attribuer ses croisades contre des populations qui n'avaient d'autre tort que de réclamer une morale, et auxquelles elle répondait par les flammes d'Alby,

les massacres des Alpes et de l'Apennin, les assassinats de la Saint-Barthélemy.

XXV. — Convenons cependant d'une chose.

La pénitencerie chrétienne n'est plus guère aujourd'hui qu'une symbolique qui ne gêne en rien le bien-être et le luxe, et l'humilité une vertu fictive, qu'on se rappelle en présence de Dieu, jamais, bien entendu, en présence de l'homme. Pour deux sous, une fois payés, on se rachète à Paris de tout le jeûne du carême : la belle pénitence que de dîner une fois l'an, le vendredi saint, avec des lentilles à l'huile et un œuf sur le plat! La belle humilité de s'agenouiller dans un cabinet, sur un prie-Dieu de velours, le corps vêtu de soie, la couronne ducale à côté sur un tabouret! Les jésuites ont rendu depuis longtemps la dévotion *aisée;* les joies de la vie ne sont plus défendues; on a remplacé la pénitence effective par la pénitence *en esprit;* et il est permis aux riches de goûter les plaisirs de ce monde sans préjudice de la félicité de l'autre, pourvu qu'ils gardent dans le cœur la foi, le détachement, la pénitence et l'humilité. Dans le cœur! ce n'est pas lourd. Dieu a-t-il donc besoin de nos macérations et disciplines? Non, pas plus que de nos libations et de nos sacrifices. *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Le sacerdoce sait cela depuis le temps des prophètes; devenu aussi charnel que les disciples de Saint-Simon, il se moque à bon droit des railleries des libertins.

Mais voici qui devient sérieux.

Dans le christianisme, la condition des personnes n'est pas la même : l'inégalité, comme nous verrons, est providentielle. Il est nécessaire qu'une partie, la plus nombreuse, de l'humanité *serve* l'autre. Pour que ce service soit obtenu il faut sacrifier la dignité humaine : comment le peuple y consentira-t-il s'il n'y est amené par la religion, par la foi? Subordination, hiérarchie, obéissance, service, exploitation de l'homme par l'homme, tout cela suppose déchéance, pénitence, sinon apparente, au moins dans l'esprit, ce qui est bien autrement grave et qui seul est essentiel; abnégation du moi et de ses prérogatives.

Dans ce système d'une féodalité raffinée, on se gardera d'enseigner comme article de foi que les privilégiés ont

plus de mérite devant Dieu que les sacrifiés, que les riches hommes sont d'origine plus sainte que les *bons hommes*, comme la plèbe dévote se nommait au douzième siècle. La religion ne commet pas de ces imprudences. On rejettera sur la Providence le décret qui privilégie ceux-ci en déshéritant ceux-là; on rappellera aux premiers l'humilité devant Dieu, le sacrifice en esprit, la charité envers leurs frères, le rachat de leur prérogative temporelle par la foi et par le culte; on apprendra aux seconds la résignation, en leur promettant d'ailleurs des dédommagements à leur misère dans la vie éternelle.

Ainsi, dit l'Eglise, le roi et le berger sont égaux devant le Tout-Puissant; mais le roi a été établi d'en haut pour commander à ses frères. Ainsi le pape se nomme serviteur, quoique indigne, des serviteurs de Dieu. Ainsi ceux qui sont élevés en dignité, puissance et richesse, doivent reconnaître qu'ils ont tout reçu de Dieu par grâce, afin que les petits, qui pourraient ne pas respecter cette fortune venant de l'homme, la respectent venant de Dieu.

Tel est l'esprit de la société chrétienne. L'inférieur respecte dans le supérieur, non pas l'homme, mais un fonctionnaire du Ciel. De son côté le supérieur, considérant que celui à qui il commande est son frère en Jésus-Christ, semble lui dire : Excusez-moi, mon frère; ce n'est pas en mon nom que je vous tyrannise, que je vous exploite, Dieu m'en garde! J'ai plus que vous horreur du despotisme et du privilége. Et qui suis-je pour m'attribuer de semblables droits? C'est la sagesse divine qui a ainsi réglé les choses : *Omnis potestas et omnis obedientia à Deo!*

En Russie, le jour de Pâques, qui est le premier de l'an, le tzar, au sortir de la messe, donne le mot d'ordre à tout son peuple; il prononce la profession de foi, *Christ est ressuscité*, et embrasse les premiers qu'il rencontre, lesquels transmettent le baiser aux autres. C'est le pendant de la profession de foi islamique : *Il n'y a de Dieu qu'Allah*, *et Mahomet*, ou le sultan son successeur, *est son prophète*. Ce qui veut dire en bon français : VILE MULTITUDE, OBÉISSEZ.

XXVI. — Après tout, le christianisme mérite l'estime du philosophe, non pour la moralité qu'il fait naître : à lui

pas plus qu'au polythéisme ou à toute autre religion l'homme n'est redevable de sa Justice; mais parce qu'il est logique, et que, comme tout ce qui est logique, il a droit à la considération de la science.

Lorsque parut le christianisme, l'idée théologique jouissait seule de la confiance des masses. Le christianisme perfectionna cette idée, il purifia Dieu, en lui donnant un caractère de sainteté et de grandeur qu'il n'avait jamais eu, et en plaçant en lui le siége de la Justice, exilée de la terre, disait-on, depuis l'âge d'or.

L'humaine nature, en revanche, était, d'un consentement unanime, jugée coupable : le christianisme reporta sur elle l'infamie qui auparavant déshonorait les dieux.

La personnalité était devenue exorbitante : il l'abîma.

La société, au lieu de se perfectionner par le développement de ses forces, avait paru rétrograder : il nia la justification par la liberté, suivant la parole du psalmiste : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.*

Le crime, comme un déluge, inondait la terre : il en entreprit l'expiation.

L'humanité, enfin, s'était déifiée elle-même, dans ses dieux, ses héros, ses empereurs : il l'attacha à la croix en la personne de son Christ.

Oh! le christianisme est sublime, sublime dans la majesté de son dogme et dans la chaîne de ses déductions. Jamais pensée plus haute, système plus vaste, ne fut conçu, organisé parmi les hommes. Moi qui n'y vois qu'une création du remords universel, je ne puis m'empêcher de saluer en lui le génie de l'humanité, qui pour le salut d'elle-même s'est imposé cette longue expiation. Et je fais ici serment que, si l'Eglise parvient à renverser la thèse nouvelle que je lui oppose, et contre laquelle elle ne trouvera pas d'argument dans sa tradition, parce que les ennemis qu'elle a combattus autrefois, comme ceux qui l'attaquent aujourd'hui, lui empruntant son principe, devaient être condamnés par les conséquences; si, dis-je, l'Eglise remporte contre la Révolution cette victoire, j'abjure ma philosophie et je meurs dans ses bras.

Dans ce dogmatisme effrayant, irrécusable pour quiconque admet l'hypothèse de la transcendance, la morale n'existant qu'en Dieu, c'est à dire n'étant rien, que res-

tait-il à faire pour gouverner la société, sinon de créer un rituel, et, comme application du rite, une discipline?

C'est par sa discipline, non par sa morale, que le christianisme a gouverné le monde. Nous verrons en effet dans l'étude suivante que le christianisme, ne reconnaissant pas le droit personnel, est conduit à nier du même coup le droit réel : ainsi le voulait la logique, ainsi l'exige le commandement divin, le principe de religion.

XXVII. — Le dernier mot du christianisme sur l'homme et sur la Justice a été prononcé, en style de bel esprit, par l'auteur des *Maximes*, la Rochefoucauld : ce mot est *égoïsme*.

Siffler l'humanité après l'avoir flétrie, c'était encore de la piété, et c'était aussi de la logique.

La Rochefoucauld, M. Cousin nous l'a appris, ayant consulté sur son petit livre les autorités chrétiennes de son temps, en reçut les plus grands éloges. Tout Port-Royal applaudit. Rien de plus exact que cette morale des *Maximes*, disait-on, de plus conforme à l'esprit de l'Evangile. A la même époque, l'académicien Esprit publiait un gros livre ayant pour titre *de la Pauvreté des vertus humaines*. C'était la pensée de la Rochefoucauld doctrinalement justifiée par les principes de la foi. Et n'est-ce pas toujours le même esprit de dénigrement qui fait le fond des *Caractères* de la Bruyère et des *Pensées* de Pascal; qui, sous une forme adoucie et avec l'apparence de la tendresse, avait inspiré quatre siècles auparavant l'auteur de l'*Imitation?*

Partout où subsiste l'idée religieuse, la conclusion de La Rochefoucauld contre l'humanité est irréfutable.

De nos jours il est de bon goût, dans un certain monde, de déclamer contre les *vertus humaines*, lesquelles, dit-on, prennent leur principe *dans l'orgueil*. Sur toute la ligne, ordre est donné aux membres du corps enseignant de combattre la *morale pure* aussi bien que la *raison pure*, et d'inculquer fortement à la jeunesse cette vérité : que l'homme reçoit du ciel la force de remplir ses devoirs, comme il emprunte à la foi la certitude de ses connaissances. *Dieu seul*, dit M. Saint-Marc Girardin, *peut nous donner la vertu de la persévérance*. Et dans une série

d'études il prouve que l'erreur capitale de Jean-Jacques Rousseau et la source de ses faiblesses fut d'avoir cru que l'homme pouvait trouver en soi la force d'aimer assez la vertu pour la pratiquer. Ce qui n'empêche pas M. Saint-Marc Girardin de penser avec M. Cousin que la Rochefoucauld a *forcé* les conséquences de son principe, et de traiter son livre de *désolant*.

Explique qui pourra ce bavardage éclectique. Mais qu'attendre d'une société dont la sagesse consiste à confesser que l'humanité mérite mort et dérision, puis à la couvrir de bandelettes et de fleurs, d'après ce principe d'une hypocrisie quintessenciée, que si le cœur de l'homme est pervers, s'il ne se porte au bien que par l'impulsion d'une force divine, il n'est ni beau, ni charitable, ni utile de le lui dire?

CHAPITRE VI

Age nouveau : la Révolution. — Immanence et réalité de la Justice.

XXVIII. — Point de religion, point de morale, a dit la raison des peuples dans la période religieuse de l'histoire; et nous venons de voir comment la religion, faisant de Dieu le sujet de la morale, aboutit à la négation de l'humanité.

Or, point d'humanité, point de morale : il ne reste que le symbolisme du culte, l'arbitraire de l'Eglise et l'ignominie de sa discipline. Et nous pouvons dès à présent comprendre comment la période de religion a dû être la période de l'immoralité.

Sous le paganisme, la religion se bornait à donner caution d'une morale qui n'était définie nulle part; et faute d'une science des mœurs, la société antique a succombé.

Depuis l'établissement du christianisme, la religion s'est efforcée de suppléer par l'Office de pénitence cette science toujours ignorée; et nous sommes témoins que la civilisation s'affaisse de nouveau.

En vain, pour la refaire, jurisconsultes et philosophes,

savants et lettrés, mystiques et utilitaires, lui apportent le tribut de leurs veilles; en vain, pour séduire les consciences par l'attrait de la rationalité, ils simplifient la théodicée ou la suppriment. Comme ils ne sortent pas du système, comme c'est toujours une Justice divine ou une Justice d'Etat qu'ils proposent, on ne les écoute pas : ils ennuient.

Le moment ne serait-il pas venu de changer d'hypothèse, de chercher la règle et la garantie des mœurs non plus dans une révélation transcendante, mais dans la considération de nous-mêmes, et, après l'avoir trouvée, de nous résigner à être honnêtes sans motif de religion, ne fût-ce que pour le plaisir de l'honnêteté?

Ce qui motive ma foi à la Révolution, c'est que je la trouve logique, comme le christianisme le fut à l'heure de son institution, comme le polythéisme l'avait été 2,000 ans avant lui. La Révolution est mieux que logique, elle est vraie. Fondée sur l'expérience de l'histoire, dégagée de tout illuminisme, elle possède tous les caractères de la certitude, la réalité, l'universalité et l'observabilité.

Considérez sa marche, et la manière dont elle a fait son entrée dans le monde.

XXIX. — Après un traitement de dix-huit siècles, le christianisme avait laissé la société dans un état aussi déplorable que celui où il l'avait prise; on peut même dire que la situation s'était aggravée de tout ce que l'impuissance religieuse prêtait de ténacité au désordre. Ce que le Christ n'a pu faire, quel homme oserait l'entreprendre?

Si Pergama dextrâ
Defendi possent, etiam hâc defensa fuissent.

Il faut que la conscience humaine soit robuste, vous l'avouerez, pour résister à une si longue déception. Dix-huit siècles, après les vingt du polythéisme gréco-latin, et les cinquante ou soixante des Egyptiens et des Mages!

« Ce n'est pas l'humanité qui a manqué à la foi, se dit la Révolution; c'est la foi qui a manqué à l'humanité. Cessons d'attribuer plus longtemps à une cause interne l'immoralité qui nous tue : cette cause est autre que nous, elle est accidentelle et externe. Cessons pareillement d'attendre

d'une sagesse surhumaine la lumière que notre gouverne réclame : l'homme et la société ne sont pas plus difficiles à pénétrer que la nature. „

Et la voilà qui d'emblée met le vice et le crime sur le compte de l'ignorance, de la superstition, de la misère, de la mauvaise économie, des mauvais gouvernements, et qui appelle de la révélation à la raison.

Considérant, dit la déclaration du 3 septembre 1791, que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des DROITS de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, etc.

Les déclarations du 24 juin 1793 et de 1848 répètent la même chose. Celles de juillet-août 1789, 15 et 16 février 1793, 5 fructidor an III (25 août 1795) renferment implicitement les mêmes idées. Quant aux constitutions du consulat et de l'empire, de 1814 et de 1830, si elles ne les ont pas reproduites, c'est qu'il ne pouvait leur convenir de faire la critique des gouvernements.

Pour moi, j'avoue que cette facon de procéder me semble décisive autant que rationnelle. *A priori*, ainsi qu'il résulte de la notion de l'être et de ses modes, il implique contradiction que l'homme et la société ne possèdent pas en eux-mêmes la loi de leurs mœurs ; — *à posteriori*, l'hypothèse qui attribue au sujet humain la corruption de lui-même, et qui règne, suivant le calcul des Egyptiens et des Orientaux, depuis plus de 8,000 ans, n'a engendré que corruption et hypocrisie. Donc, *conclusum est adversùs theologos*, il faut changer de système.

La source du mal reportée du dedans au dehors, reste à trouver le remède. A qui s'adresse la Révolution?

Le clergé accusait les révolutionnaires d'athéisme. C'était soulever une question dangereuse, insoluble et qui faisait perdre de vue la véritable. Comment une assemblée de législateurs formés à l'école de la science et de la philosophie expérimentale eût-elle pu s'engager dans une discussion de théologie, dire s'il y avait ou s'il n'y avait pas un Etre suprême, quel était cet Etre, et quels rapports l'humanité soutenait avec lui? La Révolution écarta donc l'idée théologique, sans la nier ni l'admettre, et sauf à la rétablir ultérieurement, s'il y avait lieu, et sous bénéfice d'inventaire.

C'est ce qui résulte de l'ensemble des déclarations. Celles des 3 septembre 91, 24 juin 93 et 22 août 95 se placent sous l'invocation de l'Etre suprême; mais celles de juillet-août 89, 13 décembre 99, n'en disent mot. Quant aux constitutions de 1804, de 1814, 1815 et 1830, elles se bornent, en salariant le culte, à appliquer le principe de la liberté religieuse, sans faire la moindre mention de la Divinité.

Cela même, direz-vous, est de l'athéisme. — Entendons-nous. La Révolution, en écartant avec le péché originel l'hypothèse de Dieu, ne la nie pas elle-même : interprète du droit social et de la raison scientifique, elle ne se croit pas qualité suffisante pour nier ou affirmer ce qui dépasse la raison et l'expérience. Restant dans la sphère des manifestations humaines, elle se borne à dire que l'idée de Dieu est étrangère à la morale humaine, qu'elle est même nuisible à la morale; non que Dieu soit mauvais en soi, qu'y a-t-il de mauvais en soi? mais parce que son intervention dans les affaires de l'humanité n'y produit que du mal, par les conséquences, les abus, les superstitions et le relâchement qu'elle entraîne.

La Révolution était trop sage pour toucher à des idées de cette espèce. Elle savait qu'avant elle tous les fondateurs et réformateurs de sociétés s'étaient attachés, dans l'intérêt de la morale, à épurer l'idée divine. Tel est le Dieu, disait-on, telle sera la société. N'est-ce pas ce que font encore aujourd'hui les religionnaires dissidents, qui, jugeant le Dieu Christ au dessous de l'époque actuelle, poursuivent une détermination théologique plus en rapport avec la susceptibilité de leur raison et l'étendue de leurs lumières? La Révolution avait observé au contraire que la qualité ou perfection du sujet divin est chose à peu près insignifiante; qu'il peut être indifféremment ange, homme, étoile, ou phallus, pourvu qu'il obtienne le respect; que c'est par le respect ou la religion qu'il exerce son action sur la morale; et c'est contre la religion en tant qu'élément de moralité que la Révolution se prononçait.

En résumé, la Révolution a positivement entendu affranchir la morale de tout mélange mystique; par là elle s'est radicalement séparée, non seulement du christianisme, mais de toute religion, passée, présente et à venir. Il faut

que la rage de théologiser soit grande, pour que des zélateurs de cette Révolution aient pu y découvrir qu'elle émanait en droite ligne du dogme chrétien!

XXX. — L'homme reste donc : à lui de nous fournir le sujet de la Justice, son principe, sa règle et sa sanction.

Placé en face de la nature, l'homme, par sa supériorité morale et le déploiement de ses facultés, engendre de lui-même son droit sur les choses;

Par son activité, il crée son droit à l'exploitation de la terre, dont il fait son domaine, et par le travail son droit à l'appropriation;

Par sa raison, il crée son droit à la science et à la manifestation de sa pensée;

Par les affections de son cœur, il crée son droit à la famille et aux affections qui en découlent.

Mais, placé en face de l'homme, quel sera le droit de l'homme? Que peut-il être? Ce ne sera pas une action, comme celle que l'homme exerce sur les choses et sur les animaux eux-mêmes : une telle action produirait aussitôt le conflit, constaterait le néant du droit.

Le droit de l'homme vis-à-vis de l'homme ne peut être que le droit au respect.

Mais qui déterminera, dans le cœur, ce respect?

La crainte de Dieu, répond le législateur antique.

L'intérêt de la société, répondent les novateurs modernes, athées ou non athées.

C'est toujours placer la cause du respect, partant le principe du droit et de la Justice, hors de l'homme, et conséquemment nier ce principe même, en détruire la condition *sine quâ non*, l'innéité, l'immanence. Une Justice qui se réduit pour l'homme à l'obéissance ou à l'utilité sort de la vérité : c'est une fiction.

Que reste-t-il donc, puisque nous ne pouvons nous passer de Justice, puisque cette Justice doit être en nous quelque chose d'immanent et de réel, et que, d'après les manifestations de la conscience universelle et les axiomes de la science (ax. 2, 3, 6), il ne se peut que la Justice ne soit quelque chose?

Il reste que la Justice soit la première et la plus essentielle de nos facultés; une faculté souveraine, pour cela

même la plus lente à se former et la plus difficile à connaître; la faculté de sentir et d'affirmer notre dignité, par conséquent de la vouloir et de la défendre, aussi bien en la personne d'autrui qu'en notre propre personne.

Il reste, dis-je, que l'homme soit constitué de telle façon que nonobstant les passions qui l'agitent et dont sa destinée est de se rendre maître, nonobstant les motifs de sympathie, d'intérêt commun, d'amour, de rivalité, de haine, de vengeance même, qu'il peut avoir vis-à-vis de tel ou tel individu, il éprouve en sa présence, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, une certaine reconnaissance de sa propre humanité, et conséquemment un certain respect que son orgueil même ne saurait vaincre.

Sentir et affirmer la dignité humaine, d'abord dans tout ce qui nous est propre, puis dans la personne du prochain, et cela sans retour d'égoïsme comme sans considération aucune de divinité ou de communauté : voilà le *droit*.

Etre prêt en toute circonstance à prendre avec énergie, et au besoin contre soi-même, la défense de cette dignité; voilà la JUSTICE.

Cela revient à dire que par la Justice chacun de nous se sent à la fois comme personne et collectivité, individu et famille, citoyen et peuple, homme et humanité. Sentiment facile à constater, d'abord par la réprobation que soulève en nous la vue de toute injure faite par un homme à un autre homme; puis par le remords que nous ressentons des injures dont nous sommes nous-mêmes les auteurs; enfin par la honte que nous éprouvons en présence d'un coupable, comme si ce coupable était nous-même.

XXXI. — Sentir son être dans les autres, au point de sacrifier à ce sentiment tout autre intérêt, d'exiger pour autrui le même respect que pour soi-même, et de s'irriter contre l'indigne qui souffre qu'on lui manque, comme si le soin de sa dignité ne le regardait pas seul, une telle faculté semble au premier abord étrange.

En y réfléchissant, nous trouverons que les choses doivent se passer ainsi, que s'il en était autrement nous ne serions plus des natures morales, je prends ici la morale au point de vue même de l'individualisme; nous mentirions à notre dignité, ce qui est contradictoire.

C'est une loi de la création et de la raison que les êtres se caractérisent par leurs différences, et réciproquement que l'identité d'attributs suppose identité d'essence ; en sorte que, l'essence paraissant surtout dans la généralité, se conservant par la généralité, se définissant d'autant mieux que la généralité embrasse un plus grand nombre de cas particuliers, les individus que séparent leurs différences peuvent se considérer comme des copies les uns des autres, se rapportant, par l'essence qui leur est commune, à une existence unique.

Or tout homme tend à déterminer et à faire prévaloir son essence, qui est sa dignité même. (Déf. 5.)

Il en résulte que l'essence étant identique et une pour tous les hommes, chacun de nous se sent tout à la fois comme personne et comme espèce ; que l'injure commise est ressentie par les tiers et par l'offenseur lui-même comme par l'offensé ; qu'en conséquence, la protestation est commune, ce qui est précisément la Justice.

Pour me servir du langage théologique, qui consiste à mettre des réalités surnaturelles là où la science se borne à mettre des abstractions, quand la Justice fait entendre dans notre âme sa voix impérieuse, c'est le VERBE, *Logos*, âme commune de l'humanité, incarné en chacun de nous, qui nous appelle et nous somme de le défendre.

L'analyse psychologique et métaphysique nous apporte donc ici son témoignage. Elle démontre *à priori* que la Justice, ou la faculté de sentir notre dignité dans les autres comme en nous-mêmes, par suite la volonté de la défendre, est en nous chose essentielle : reste à l'expérience à prouver à son tour que c'est chose réelle.

Nous essaierons, dans une autre étude, d'établir directement la réalité de notre faculté juridique : qu'il nous suffise quant à présent de rappeler les faits principaux qui la rendent déjà plausible.

XXXII. — 1. C'est un fait que, malgré les iniquités qui la déshonorent, la société subsiste par la Justice ; que la civilisation se développe avec son seul appui, et qu'elle est le principe de tout le bien-être dont jouit notre espèce.

Il y a donc dans l'humanité un principe, une force qui

la soutient, qui lui communique la vie. Ce principe, quel qu'il soit, n'est pas un néant. (Ax. 3.)

2. Ce principe ne vient pas, par une infusion supplémentaire, d'une essence supérieure à l'humanité, comme le disent les mythes religieux; il ne peut pas en venir. D'un côté, la religion est la négation de la dignité humaine, base et objet de la Justice; elle est instituée pour reparer en nous le défaut de Justice, elle ne nous la donne pas. D'autre part, le mouvement religieux est inverse du mouvement juridique : tandis que la foi s'affaiblit graduellement et perd de son influence, l'intelligence du droit et sa pratique se développent, s'emparent de toutes les positions. De quelque manière que nous les envisagions, la religion et la Justice nous apparaissent opposées : le rapport qui les unit, et que nous aurons à déterminer, ne saurait être un rapport de causalité.

3. La Justice ne nous vient pas davantage de la société : comment le genre posséderait-il une qualité qui ne serait pas dans l'individu? — Elle n'est pas la sympathie, ni la sociabilité, ni la bonté, ni le penchant à l'assistance.

D'abord, il en serait de ce *socialisme* comme de la religion : pour la gloire de l'Humanité, il ravalerait l'homme, tuerait en lui le sens moral et anéantirait la Justice.

Puis, il est un fait non moins bien attesté par l'histoire que celui que nous venons de relater à propos de la religion, c'est que le progrès de la Justice est proportionnel à celui de la liberté, inverse du communisme comme de la religion et de toute formule tendant à absorber la personnalité dans la société ou l'Etat.

Enfin, il est manifeste que la Justice ne peut être rapportée à la sympathie ou sociabilité, sentiment de pur instinct, qu'il est utile et louable de cultiver, mais qui par lui-même loin d'engendrer le respect de la dignité dans l'ennemi, qui commande la Justice, l'exclut énergiquement. Parmi les espèces animales qui peuplent le globe, il en est plusieurs qui se distinguent par leur sociabilité. L'homme fait-il partie de ces espèces? Oui et non. On peut le définir tout aussi bien un animal de combat qu'un animal sociable. Ce qui est sûr, au moins, c'est qu'il répugne à l'association telle que la sentent et la pratiquent les bêtes, et qui est le pur communisme. L'homme, être libre par

excellence, n'accepte la société qu'à la condition de s'y retrouver libre : condition qui ne peut être obtenue qu'à l'aide d'un sentiment particulier, différent de la sociabilité et supérieur à elle : ce sentiment est la Justice.

Quant à l'assistance, dont le devoir, antérieur à tout droit, constituerait, selon M. Oudot, la Justice, c'est une vertu de *conseil*, non de PRÉCEPTE, comme parlent les casuistes; fort bonne en elle-même, comme la charité dont elle relève, mais tellement étrangère à la Justice, que l'objet de celle-ci est de l'annuler en la rendant inutile La Justice, ne nous lassons pas de le rappeler, est le sentiment de la dignité humaine. Or comme c'est le propre de notre dignité de nous passer de l'assistance des autres, de même nous voulons que le prochain se passe de la nôtre, qui plus est qu'il s'en abstienne. Le christianisme, qui a conçu l'amour par charité, *debitum conjugale*, ne pouvait pas manquer de faire aussi de la Justice une dépendance de la charité. En cela il était fidèle à son principe et à son rôle. Mais qui se serait attendu à voir cette théorie, dont notre fierté se révolte, recueillie par des philosophes sortis de la Révolution, et qui se présentent comme ses interprètes? Et n'est-ce pas chose étrange que les mêmes écrivains qui, pour rendre la Justice plus sacrée à nos yeux, commencent par la rapporter au Ciel, la faisant supérieure à l'homme, la rabaissent ensuite au dessous de l'homme, en la déduisant des affections obscures et purement charnelles de l'animalité?

4. Puisque la critique nous a conduits à parler de l'animal, comparons ce qui se passe dans le cœur de l'homme, lorsqu'il se trouve en relation avec ses semblables, avec ce qu'il éprouve dans ses rapports avec les animaux.

L'homme fait la chasse aux bêtes : c'est une de ses prérogatives. A ces êtres d'ordre inférieur, il tend des piéges; il use à leur égard de violence et de perfidie; il les traite en despote, selon son bon plaisir; il les dépouille, les exploite, les vend, les mange; tout cela sans crime ni remords. Sa conscience n'en murmure point, ni son cœur ni son esprit n'en souffrent; pour lui, il n'y a pas d'injustice. Et la raison, s'il vous plaît? La raison est qu'il ne reconnaît pas de dignité aux animaux, ou, pour parler rigou-

reusement, qu'il ne sent pas sa dignité, si j'ose ainsi dire, dans leur personne.

Il y a pourtant entre l'homme et la bête une certaine sympathie, fondée sur le sentiment confus de la vie universelle, à laquelle tous les êtres vivants participent. De tout temps cette sympathie a fait l'objet des spéculations théologiques et philosophiques ; de tout temps, quelques rêveurs ont cherché à en déduire une je ne sais quelle parenté entre l'homme et le règne animal. On connaît la discipline de Pythagore et des Brahmines, fondée sur le dogme de la métempsycose. Maintenant que la notion du droit entre nous autres humains s'est obscurcie, quelques moralistes ont jugé à propos de nous parler de nos devoirs envers les animaux, et je trouve dans la *Revue de Paris*, 15 juin 1856, un article où le retour de la *grande alliance*, de l'*antique alliance*, de la *charité universelle*, est annoncé comme un des caractères de l'ère nouvelle.

J'en demande pardon à la *loi Grammont*, ainsi qu'à l'hospitalité orientale pour les chevaux et les ânes : mais je ne puis voir en tout cela qu'un verbiage panthéistique, un des signes les plus déplorables de notre décadence morale et intellectuelle. L'*antique alliance*, conservée à Singapore, parmi les Arabes et les Turcs, n'est autre chose que l'état primitif et bestial de l'humanité. A mesure que l'homme s'élève, il s'éloigne des bêtes ; et s'il perd ses inclinations de chasseur et de bourreau, en revanche il prend vis-à-vis d'elles les habitudes de l'exploiteur le plus endurci.

Que signifie, je vous le demande, le *retour à l'antique alliance*, aux sentiments pythagoriques, avec cette immense consommation de *laines*, de *cuirs*, de *cornes*, de *bleu de Prusse*, de *beurre*, de *fromages*, de *viande fraîche* ou *salée?* Notre *philozoïe* se réduira toujours à la pratique anglaise : Bien nourrir les animaux, les bien soigner, les bien croiser, afin d'en obtenir plus de lait, de graisse, de poil, de viande, et moins d'os, c'est à dire afin de les manger. Et de quelque douceur que nous usions à leur égard, ce n'est point, sachons-le bien, par considération de leurs personnes, c'est par souci de notre délicatesse.

C'est toute autre chose vis-à-vis de l'homme, blanc, jaune, rouge ou noir. Pour peu que je prenne avec lui les

façons que je me permets avec les brutes, je l'offense, et, ce qui est plus extraordinaire, je m'offense moi-même en l'offensant.

Si je tiens à mon prochain un discours faux, je manque à sa dignité, je le trompe; de plus je manque à la mienne, je mens. Double méfait : par la nature de la Justice, le crime est toujours double.

Si je le fais esclave, que je lui prenne sa femme, son enfant, son bien, si je le tue, je suis tyran, voleur, assassin, adultère. Je sens que je me suis mis au dessous de l'humanité qui est en lui et en moi, ce qui veut dire que je me reconnais digne de mort. Si je le mange, je me change en bête.

Que signifie tout cela, si ce n'est qu'entre l'homme et l'homme, outre le sentiment de bienveillance et de fraternité, il en est un autre de considération et de respect, qui sort du cercle ordinaire de la sympathie naturelle à tous les êtres vivants, et ne se trouve plus entre l'homme et les animaux; en autres termes, qu'entre l'homme et la bête, s'il y a lieu quelquefois à affection, il n'existe rien de ce que nous appelons Justice, et que c'est là un des traits qui distinguent tranchément notre espèce, comme la parole, la poésie, la dialectique, l'art?

XXXIII. — La Justice expliquée dans son principe, séparée de la religion, distinguée de la sympathie, reste à voir comment elle intervient pour la constitution de la société.

La Révolution seule a conçu et défini le *Contrat social*.

L'association, dites-vous, est spontanée; il n'y a jamais eu de contrat social. — Sans doute, pas plus qu'il n'y a eu de contrat grammatical. Cela empêche-t-il que la grammaire ne soit donnée *à priori* comme charte de la parole, par la nature même de l'esprit?

Il existe donc un contrat ou constitution de la société, donné *à priori* par les formes de la conscience, qui sont la liberté, la dignité, la raison, la Justice, et par les rapports de voisinage et d'échange que soutiennent fatalement entre eux les individus. C'est l'acte par lequel des hommes, se formant en groupe, déclarent, *ipso facto*, l'identité et la solidarité de leurs dignités respectives, se reconnaissent

réciproquement et au même titre souverains, et se portent l'un pour l'autre garants.

Ainsi la Justice, cette haute prérogative de l'homme, que la Rome païenne avait placée sous la garde de ses dieux, que la Rome chrétienne a fait disparaître dans la sainteté de sa triade, la Justice a pour garantie et sanction la Justice. De sorte que les membres de la société nouvelle, se garantissant les uns les autres, se servent réciproquement de dieux tutélaires et de Providence : conception qui efface tout ce que la raison des peuples avait produit jusqu'alors de plus profond. Jamais pareille glorification n'avait été faite de notre nature, jamais aussi les doctrines de transcendance ne furent plus près de leur fin.

D'après les transcendantalistes, l'homme étant incapable par lui-même d'obéir à la loi et de sacrifier à la Justice son intérêt propre, la religion intervient pour le contraindre au nom de la majesté divine. Le devoir dans ce système préexiste donc au droit; pour mieux dire, le devoir, étant la condition de l'homme, ne lui laisse pas le droit.

Le contrat social met à néant cette théologie. Suivant le principe révolutionnaire, l'homme constitué en état de société par la Justice qui lui est immanente n'est plus le même qu'à l'état d'isolement. Sa conscience est autre, son moi est changé. Sans qu'il abandonne la règle du bien-être, il le subordonne à celle du juste, d'autant mieux qu'il découvre dans le respect du contrat une félicité supérieure, et que par le laps de temps il s'en est fait une habitude, un besoin, une seconde nature. La Justice devient ainsi un autre égoïsme. C'est cet égoïsme, antithèse du premier, qui constitue la probité.

Un ami me remet en dépôt une somme considérable, puis vient à mourir. Personne n'a connaissance du dépôt, dont le propriétaire n'a pas même exigé de reçu. Rendrai-je la somme?

Ce serait ne pas connaître le cœur humain, de nier que le premier mouvement ne fût un secret désir de garder. Le défunt n'a que des parents éloignés, riches eux-mêmes, indignes, qu'il n'aimait pas. J'ai lieu de croire que s'il eût prévu sa fin, il m'aurait institué son légataire : sa confiance même m'en est un témoignage. Qui frustrerai-je,

d'ailleurs? Des étrangers, à qui cette fortune de hasard arrivera comme tombée du ciel! Pourquoi ne tomberait-elle pas plutôt sur moi? Qui m'en demandera compte? Qui en saura rien?

Je réfléchis, il est vrai, que la loi établie n'est nullement d'accord avec ma convoitise, qu'une circonstance inattendue peut faire découvrir le secret, qu'alors je suis déshonoré, que ce ne serait même pas un petit embarras d'expliquer une telle richesse, etc.

Tout cela me tient fort perplexe. Enfin ma conscience se soulève : je me dis qu'une semblable méditation est déjà une honte; que si la loi est imparfaite, si la prudence humaine est fautive, si le hasard qui enrichit les uns et frustre les autres est absurde, si ce concours de circonstances est immoral, en résultat je n'ai pas droit, et que toutes les jouissances de la richesse mal acquise ne valent pas un quart d'heure de ma propre estime.

Bref, je restitue l'argent.

Vous voyez, s'écrie la Rochefoucauld, que vous avez été honnête homme par égoïsme!...

Entendons-nous : oui, par égoïsme de Justice, ce qui est une contradiction dans les termes, et renverse de fond en comble votre inculpation.

Comment ne pas voir qu'il existe ici un être que la considération de la Justice, le sentiment de sa dignité dans les autres, a dénaturé au point de lui faire prendre parti pour les autres contre lui-même; que sous cette obsession du droit il s'est formé en lui, au dessus de sa volonté première, une volonté juridique, que j'appellerai même *surnaturelle*, non que je la rapporte à une cause transcendante ou divine, mais parce qu'elle exprime un état nouveau, supérieur à l'*état de nature*, et qui tend de plus en plus à l'effacer?

Que l'égoïsme se développe donc dans cette sphère tant qu'il voudra : loin que je me l'impute à crime, je prétends en faire le titre de ma sainteté. Oui, je reculerai devant la dégradation publique, je ferai par respect humain une bonne action; je pousserai l'hypocrisie jusqu'à recommencer ce rôle, si je puis, tous les jours; je mettrai mon égoïsme à me créer sans cesse des droits nouveaux à la considération de mes frères; à force de me livrer à cette

égoïste habitude, je m'en ferai une seconde nature; je me complairai dans mon honorabilité; je finirai par montrer autant d'allégresse à suivre les suggestions de mon amour-propre sociétaire, que je mettais jadis d'emportement à assouvir mes passions privées; c'est précisément en cela, et rien qu'en cela, que consiste désormais ma VERTU.

Dites à présent que mes motifs ne sont pas *purs*, puisqu'il s'y trouve un intérêt : ce n'est plus qu'une misérable équivoque, indigne d'un homme de sens. La bonne action qui dans le système de la Justice transcendantale devait se rapporter à Dieu, par conséquent à l'égoïsme, vous êtes forcé à cette heure de la rapporter à la pure Justice, immanente dans tous les hommes. Certes, il est pour les œuvres de la Justice, une délectation de conscience, comme il est une volupté pour la jouissance des sens. Je ne serais plus moral si je ne ressentais cette délectation. Les théologiens enseignent que l'amour de Dieu dans le ciel est inséparable de la béatitude, qu'il est la béatitude elle-même. C'est justement ce que dit la théorie de l'immanence. Le sacrifice de Justice est inséparable de la félicité; il est la félicité même, non plus cette félicité égoïste dont la justice exige le sacrifice; mais une félicité supérieure, telle que la suppose l'élévation du sujet à la dignité sociale. Que peuvent exiger de plus la Rochefoucauld, Pascal, la Bruyère, Port-Royal et toute l'Eglise?

CHAPITRE VII

Définition de la Justice.

XXXIV. — Nous pouvons maintenant donner la définition de la Justice; plus tard, nous en constaterons la RÉALITÉ.

1. L'homme, en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne, de s'affirmer tout à la fois comme individu et comme espèce.

2. La JUSTICE est le produit de cette faculté : c'est *le*

respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense.

3. Ce respect est au plus bas degré chez le barbare, qui y supplée par la religion; il se fortifie et se développe chez le civilisé, qui pratique la Justice pour elle-même, et s'affranchit incessamment de tout intérêt personnel et de toute considération divine.

4. Ainsi conçue la Justice, rendant toutes les conditions équivalentes et solidaires, identifiant l'homme et l'humanité, est virtuellement adéquate à la béatitude, principe et fin de la destinée de l'homme.

5. De la définition de la Justice se déduit celle du *droit* et du *devoir*.

Le droit est pour chacun la faculté d'exiger des autres le respect de la dignité humaine dans sa personne; — le devoir, l'obligation pour chacun de respecter cette dignité en autrui.

Au fond, droit et devoir sont termes identiques, puisqu'ils sont toujours l'expression du respect, exigible ou dû; exigible parce qu'il est dû, dû parce qu'il est exigible: ils ne diffèrent que par le sujet : moi ou toi, en qui la dignité est compromise.

6. De l'identité de la raison chez tous les hommes, et du sentiment de respect qui les porte à maintenir à tout prix leur dignité mutuelle, résulte l'*égalité* devant la Justice.

La *modestie* est une forme de la Justice, une façon polie de dire que, tout en réservant les droits de notre dignité, nous n'entendons pas nous élever au dessus de nos semblables et causer aucun préjudice à leur amour-propre. Les anciens avaient un vif sentiment de cette vertu; leurs biographies, autant que leurs harangues, en offrent de beaux modèles. Chez les chrétiens elle dégénère en affectation d'humilité, elle est fausse.

L'*orgueil*, l'*ambition*, la *gloire* violent ouvertement la Justice. Elles appellent méfiance, haine, répression : c'est une offense positive et directe à la dignité des autres.

La gloire est cet instinct d'enflure ridiculisé dans la fable de la grenouille et du bœuf. La gloire, dit l'Ecri-

ture, ne convient qu'à Dieu, qui seul ne peut pas s'exagérer parce qu'il est infini : *Dignus est accipere... gloriam.* Elle est aussi haïssable dans la nation que dans l'individu.

7. De la distinction que nous avons faite entre la *Dignité* et la JUSTICE, la première individuelle et unilatérale; la seconde bilatérale, indiquant un rapport de connexité et de solidarité, se déduit pour le législateur la distinction à établir entre les actes de la *vie privée* et les actes de la *vie publique*, par suite toute la théorie de la loi sur la *diffamation*.

Les actes de la vie privée sont ceux que l'homme ou la famille accomplissent en vertu de leur individualité personnelle et familiale, dans le secret de l'habitation, et qui, ne se rattachent directement à aucun intérêt étranger, ne relèvent d'aucune loi, n'engagent la dignité de personne. De tels faits ne peuvent être révélés et tournés en dérision, quelque ignobles ou ridicules qu'ils soient : ce serait manquer à la charité, à la justice, et causer à la société plus de mal que de profit.

Les actes de la vie publique sont tous ceux dans lesquels la dignité ou l'intérêt de la société sont engagés : de tels actes peuvent être légitimement dévoilés et reprochés, à moins qu'il n'y ait eu condamnation et peine : dans ce dernier cas le reproche devient injure, il n'est plus permis.

D'après ces principes, on peut dire que la loi française sur la diffamation est elle-même un outrage à la morale publique. Elle porte, sans faire aucune distinction de la vie publique et de la vie privée :

Toute allégation ou imputation d'un fait qui porte atteinte à l'honneur ou à la considération de la personne ou du corps auquel le fait est imputé est une diffamation. (*Loi du* 17 *mai* 1819, *art.* 13.)

En aucun cas, la preuve par témoins ne sera admise pour établir la réalité des faits injurieux ou diffamatoires. (*Loi du* 17 *février* 1852, *art.* 28.)

Il est interdit de rendre compte des procès en diffamation. (*Loi du* 11 *août* 1848.)

Ces lois, toutes de réaction, ont été rendues dans l'intérêt des hauts personnages que chaque nouveau gouvernement se fait un devoir de protéger contre le reproche

des citoyens. Elles intéressent peu les masses, et la latitude qu'elles laissent dégoûte d'y recourir tout homme qui ne se sent pas l'ami du pouvoir. Une pareille manière de couvrir la vie privée, de réprimer la calomnie et d'éteindre les haines, n'est autre chose qu'une réserve d'impunité, au profit des influences du moment.

XXXIV. — Quelques observations sur cette définition.

Elle est nécessaire, et sa négation implique contradiction : si la Justice n'est pas innée à l'humanité, la société humaine n'a pas de mœurs ; l'état social est un état contre nature, la civilisation une dépravation, la parole, les sciences et les arts des effets de la déraison et de l'immoralité, toutes propositions que dément le sens commun.

Elle énonce un fait, savoir : que, s'il y a aussi souvent opposition que solidarité d'intérêts entre les hommes, il y a toujours et essentiellement communauté de dignité, chose supérieure à l'intérêt.

Elle est pure de tout élément mystique ou physiologique. A la place de la religion des dieux, c'est le respect de nous-mêmes; au lieu d'une affection animale, d'une sorte de magnétisme organique, le sentiment exalté, impersonnel, que nous avons de la dignité de notre espèce, dignité que nous ne séparons pas de notre liberté.

Elle est supérieure à l'intérêt. Je dois respecter et faire respecter mon prochain comme moi-même : telle est la loi de ma conscience. En considération de quoi lui dois-je ce respect ? En considération de sa force, de son talent, de sa richesse? Non, ce que donne le hasard n'est pas ce qui rend la personne humaine respectable. En considération du respect qu'il me rend à son tour? Non, la Justice suppose la réciprocité du respect, mais ne l'attend pas. Elle affirme, elle veut le respect de la dignité humaine, même chez l'ennemi, c'est ce qui fait qu'il y a un *droit de la guerre;* même chez l'assassin, que nous tuons comme déchu de sa qualité d'homme, c'est ce qui fait qu'il y a un *droit pénal.*

Ce qui fait que je respecte mon prochain, ce ne sont pas les dons de la nature ou les avantages de la fortune ; ce n'est ni son bœuf, ni son âne, ni sa servante, comme dit le Décalogue ; ce n'est pas même le salut qu'il me doit comme je lui dois le mien : c'est sa qualité d'homme.

La Justice est donc une faculté de l'âme, la première de toutes, celle qui constitue l'être social. Mais elle est plus qu'une faculté : elle est une idée, elle indique un rapport, une équation. Comme faculté, elle est susceptible de développement ; c'est ce développement qui constitue l'éducation de l'humanité. Comme équation, elle ne présente rien d'antinomique ; elle est absolue et immuable comme toute loi, et, comme toute loi encore, hautement intelligible. C'est par elle que les faits de la vie sociale, indéterminés de leur nature et contradictoires, deviennent susceptibles de définition et d'ordre.

Il suit de là que la Justice, conçue comme rapport d'égalité en même temps que comme puissance de l'âme, ne peut pas, par la déduction de sa notion, aboutir à la subversion d'elle-même, ainsi qu'il est arrivé à la morale toutes les fois qu'on a entrepris de l'établir sur la religion, et ce qui ne manquerait pas d'arriver encore si, comme on en a accusé la Révolution, la substitution des *Droits de l'homme* au respect d'en haut devait avoir pour résultat de faire de l'homme un autolâtre, c'est à dire un Dieu.

La Justice, en effet, implique au moins deux termes, deux personnes unies par le respect commun de leur nature, diverses et rivales pour tout le reste. Qu'il me prenne fantaisie de m'adorer : au nom de la Justice je dois l'adoration à tous les hommes. Voilà donc autant de dieux que d'adorateurs ; ce qui met la religion à néant, puisque si la dette est égale à la créance, le résultat est zéro. Mais ce n'est pas tout : l'homme est un être perfectible, ce qui équivaut à dire toujours imparfait. D'où il suit que mon respect ne peut jamais aller jusqu'à l'adoration ; qu'ainsi nous sommes forcément retenus dans la Justice, dont l'exacte définition et la pleine observance mettent un abîme entre la condition ancienne de l'humanité et la nouvelle.

XXXV. — Cette définition de la Justice est confirmée par toutes les définitions antérieures, incomplètes et partielles si on les examine séparément, mais reproduisant dans leur ensemble tous les caractères de celle que nous proposons.

Moïse résume sa loi : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton*

cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces, et TON PROCHAIN COMME TOI-MÊME. Au livre de Tobie on lit le fameux précepte : *Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent;* d'où l'on peut inférer que ce précepte faisait partie de la loi, et en exprimait l'esprit.

Moi et le *prochain*, voilà bien les deux termes de l'équation ; *aimer*, voilà la réalité animique. Mais ce n'est que de l'amour, et l'amour ne se commande pas. Comment faire? A l'amour du prochain Moïse donne pour motif l'amour du *Seigneur :* ce qui détruit la réalité du droit et fonde la Justice sur le vide.

Le CHRIST a suivi Moïse : comme lui, il pose en première ligne le précepte de l'amour de Dieu, d'où il déduit l'amour du prochain. Mais tandis que Moïse, législateur et juge, part de l'amour pour arriver à la Justice, commande ce qui lui paraît être le plus pour s'assurer ce qu'il considère comme le moins, Jésus, messager d'amour, tendant à remplacer la législation par le sentiment, s'en tient à l'amour, et laisse la Justice à la Synagogue et à César. Ce sera la mort de son Eglise. Dans l'esprit de l'Evangile, en effet, la charité, la fraternité, la communauté est l'idéal ; la Justice, un état d'imperfection.

Suivant les PYTHAGORICIENS, la Justice est la *réciprocité* ou *talion*. Sur quoi Aristote observe que, dans la pratique, la réciprocité n'est pas toujours juste ; ce qui est vrai en certains cas, par exemple, dans la vengeance, où l'on rend injure pour injure, *oculum pro oculo, dentem pro dente*. Un autre défaut de la définition pythagoricienne est de s'arrêter à l'idée, et de ne pas arriver à la puissance, comme avait fait Moïse.

ARISTOTE dit à son tour : La Justice est cette *qualité morale* qui porte les hommes à faire des choses justes... Le juste est ce qui est conforme à la loi et à l'égalité.

La définition d'Aristote fait reparaître l'élément psychologique, omis par l'école de Pythagore. Mais le Péripatétique va de tautologie en tautologie quand, après avoir dit que la Justice est une disposition de la volonté à faire ce qui est juste, il définit le juste ce qui est conforme à la *loi* et à l'*égalité*. Pour comble d'obscurité, il remarque que l'égalité, dans la pratique n'est pas elle-même toujours juste, non plus que la réciprocité ; qu'il serait plus exact de dire la *proportion*. Par où l'on voit qu'Aristote n'était point arrivé à cette conception supérieure du droit dans laquelle l'égalité, la réciprocité et la proportionnalité deviennent termes identiques. Quant à l'efficacité de la Justice, il n'y compte aucunement. Il dit en propres termes que la multitude ne s'abstient du mal que par la terreur ; que la science ne peut rien sur elle, et que le tout dépend, en dernière analyse, d'une *influence divine*, sans laquelle l'éducation et la raison sont impuissantes. (*Morale à Nicomaque*, traduction de BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.)

Nous avons vu la définition romaine, d'après ULPIEN : *Justitia est constans ac perpetua voluntas suum cuique tribuere*.

Elle généralise en deux mots, *suum cuique*, ce que la définition d'Aristote laissait dans le vague relativement au rapport juridique, tantôt égalitaire ou réciproque, et tantôt proportionnel. En complétant la définition d'Ulpien par celle de Cicéron, *Justitia est animi habitus, communi utilitate comparatâ, suam cuique tribuens dignitatem*, on voit que par les mots *suum cuique*, il faut entendre la dignité personnelle, *jus* ou *dignitas*.

Mais d'où vient cette volonté? Est-elle de l'essence de l'âme, déterminée *à priori* ou par des considérations extérieures? Cicéron dit bien que la Justice, en accordant à chacun sa dignité, réserve l'utilité commune. D'où il résulte que le devoir du citoyen se divise en deux, le soin de la dignité d'autrui, le soin de la chose publique. Lequel passe en première ligne? Cicéron ne s'explique pas : mais la religion romaine, non moins que l'esprit du patriciat, prouvent de reste que le sentiment de la dignité chez le Romain n'allait pas au delà de sa propre personne; que sa Justice était, si j'ose ainsi dire, incluse à son égoïsme, et n'atteignait le prochain que par des motifs d'intérêt ou de religion, qui n'avaient au fond rien d'impératif pour la volonté et rendaient la Justice boiteuse et précaire.

Plus naïf que le Romain, le Barbare définit le droit *la raison du plus fort*. Regardez-y de près : cette définition brutale, dont Lafontaine nous a dès l'enfance appris à rire, n'est autre au fond que celle du préteur : *Suum cuique*. C'est l'affirmation de la prérogative personnelle, *jus*, manifestée par la force.

A la raison du plus fort s'oppose *la raison du plus habile*, Ulysse balance Ajax : *Fortisque viri tulit arma disertus*. C'est toujours l'affirmation de la dignité personnelle, manifestée par une faculté, l'intelligence. Ces définitions ont cela de vrai, qu'elles placent énergiquement le siége de la Justice et du droit dans la personne humaine; elles manquent le point de départ de la science : elles font le premier pas, et s'arrêtent aussitôt.

Spinoza : Le Droit est la *puissance* que nous avons sur la nature, et qui est limité arbitrairement par l'État. — C'est fort au dessous de la définition barbare : Le Droit, c'est la force.

Hobbes et Bentham : Le droit est l'*intérêt* (*jus*) que nous avons à une chose. — Fort bien; mais qui nous garantit la satisfaction de cet intérêt? Nous sommes intéressés à beaucoup de choses pour lesquelles le sentiment général nous déclare cependant sans droit : d'où vient cela? Ne serait-ce pas que le Droit implique quelque autre chose qui ne se trouve pas dans l'intérêt? Cette définition, qui a fait fortune en Angleterre, ruine la Justice, et ne laisse à sa place que le calcul et la licence.

Grotius : Le Droit est la *faculté* de faire tout ce qui ne rend pas *impossible* l'état social. — C'est en effet un principe de législation, que tout ce qui n'est pas défendu par la loi est permis; c'en est un autre que la Justice, si parfois elle froisse l'intérêt particulier, sert toujours

l'intérêt général, *communi utilitate comparatâ*, dit Cicéron. Mais jamais législateur n'a prétendu que ce fût là toute la Justice. La définition de Grotius, purement négative, revient à celle de Spinoza : elle n'est pas même au niveau de celle des barbares.

Bayle, à l'exemple d'Ulpien, fait de la Justice un sens propre à l'âme humaine, et soutient en conséquence qu'une société d'athées pourrait exister aussi bien et mieux qu'une société de fanatiques. Par là Bayle sépare l'élément moral de l'élément religieux ; mais il ne creuse pas sa pensée et passe outre.

La philosophie du dix-huitième siècle a suivi Bayle : elle cherche le principe de la morale, la raison du droit et du devoir, dans la nature humaine, et indépendamment de la sanction divine. Elle est sur le chemin de la vérité, dont le temps seul pouvait amener la complète intelligence.

Gassendi, de même qu'Epicure, Hobbes, Bentham et autres, ramène la Justice à l'égoïsme ; Mandeville, Helvétius, Saint-Lambert, toute l'école sensualiste se jette dans cette voie. Conséquence fatale où devait aboutir la définition individualiste du préteur : *Suum cuique.*

Wolf, cité par M. Renouvier : *Agis toujours de telle sorte que ton action* puisse être regardée comme comprise dans la série des choses naturelles ordonnées par Dieu, et *travaille à faire entrer toi-même et autrui* dans ces lois. — Cette maxime est précieuse en ce qu'elle indique d'une part que la Justice doit avoir un caractère, non point égoïste, mais social ; de l'autre, en ce qu'elle pose le principe de la justification spontanée et du progrès. Elle pèche en ce qu'elle fait reparaître dans la Justice la notion de Dieu, qui en détruit la réalité.

Bergier. Sa définition est celle de l'Eglise, irréprochable au point de vue religieux : Le Droit est ce que tout homme peut faire ou exiger des autres en vertu d'une loi. S'il n'y avait point de loi, il n'y aurait pas de Droit. Or, c'est la loi divine qui est le fondement, la règle et la mesure de mon droit.

La définition de M. Blot-Lequesne rentre dans la précédente : La Justice est antérieure et supérieure à la race humaine ; c'est la raison de Dieu.

Kant s'efforce de construire la morale, comme la géométrie et la logique, sur une conception *à priori* en dehors de tout empirisme, et ne réussit pas. Son principe fondamental, le commandement absolu, ou *impératif catégorique*, de la Justice, est un fait d'expérience, dont sa métaphysique et impuissante à donner l'interprétation. Le Droit, dit-il, est l'accord de ma liberté avec la liberté de tous. De là sa maxime, imitée de Wolf : *Agis en toute chose de manière que ton action puisse être prise pour règle générale.* Le moindre défaut de ces propositions est, au lieu de définir la Justice, d'en poser le problème. Comment obtenir cet accord des libertés ? En vertu de quel principe ? D'où puis-je savoir que mon action peut ou non servir de règle générale ? Et que

m'importe qu'elle en serve? que me fait cette abstraction? Aussi Kant, prenant Dieu pour contre-fort de la Justice, par là même anéantit la Justice, et livre son système.

KRAUSE et autres : Le Droit est la *faculté d'exiger* tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de ma destinée. — A merveille! voilà une définition qui pose nettement la prérogative individuelle, le *jus* de l'homme et du citoyen. Il n'y manque qu'une chose, c'est de savoir si à la *faculté d'exiger*, que me décerne Krause, répond chez mes semblables une disposition à obéir. Un autre défaut, non moins capital, existe dans cette définition : elle ne tient pas compte de la prérogative sociale, *communi utilitate comparatâ*, qui dans certains cas exige le sacrifice de la personnalité, C'est du pur égoïsme.

HÉGEL distingue entre le droit de nature et le droit social. Le droit de nature est le droit de la force ; le droit social est le sacrifice de ce qu'il y a d'arbitraire et de violent dans le droit naturel ; c'est la réalisation de la liberté, l'harmonie de l'intérêt privé avec l'intérêt général. Nous verrons d'ailleurs que la liberté, suivant Hégel comme suivant Spinoza, est zéro. Il reste donc que, le droit de nature étant la force, et l'homme ne pouvant pas vivre à l'état de nature, la force doit passer à la collectivité, ce qui fait, de la Justice ainsi que de la liberté, une délégation. Conclusion impie contre laquelle protestent, dans toutes les consciences, la liberté et la Justice.

LERMINIER : La première notion du Droit se produit sous une forme négative et restrictive. L'homme rencontre des êtres qui lui ressemblent. Alors il conçoit qu'il a le devoir de *respecter* ceux qu'il appelle ses semblables, et qu'il a le droit d'en *être respecté* lui-même ; qu'entre lui et eux il y a identité, et partant équation de droits et de devoirs. C'est pour l'homme la reconnaissance obligatoire, mais inactive, de sa propre liberté et de celle des autres. (*Philosophie du Droit.*)

Cette définition du Droit est certainement une des meilleures. Le principe d'identité, source du respect, y est nettement posé, et tout mysticisme, éliminé. Malheureusement, ce respect, comme le dit Lerminier, est purement *négatif* et *inactif* : c'est de l'étonnement, c'est tout ce qu'on voudra ; ce n'est pas l'effet d'une faculté positive, énergique, hors de laquelle point de Justice, point de salut. Laisse-moi, et je te laisserai : voilà ce qu'est le Droit posé par Lerminier. C'est le contraire de ce qu'Ajax dit à Ulysse dans Homère : Enlève-moi, ou que je t'enlève ! qui exprime si bien le droit de la force.

Pour suppléer à cette *inactivité* du Droit, Lerminier fait intervenir un nouveau principe, le principe de sociabilité, qui rapproche les hommes et les fait passer de l'inertie juridique à la solidarité politique et sociale. C'est retomber, par la traverse des affections animales, inférieures à la Justice, dans l'inconvénient du transcendantalisme. La sociabilité de l'homme reçoit de la Justice sa forme et son caractère ; comment pourrait-elle la créer? Et si elle ne la crée pas, comment cette

Justice inerte, même soutenue de l'intérêt général, pourrait-elle tenir contre les réclamations de l'égoïsme? Si la Justice n'existe pas tout entière, *à priori*, dans le cœur de l'homme, elle n'est rien : ni la religion, ni la société, ni l'État ne lui sauraient donner l'énergie, et nous tombons en défaillance.

JULES SIMON : Le Droit est la faculté de faire ce que prescrit le Devoir; ou plus simplement, le Droit c'est le Devoir. — Et qu'est-ce que le Devoir? — La volonté de Dieu en toutes choses, répond M. Jules Simon. On n'est pas plus orthodoxe. Au reste, il est juste de dire que M. Simon a parfaitement compris que son système détruit la Justice. La Justice pour lui n'existe pas : c'est un sentiment complexe, *amour de Dieu*, *amour du prochain*, *amour de soi-même*, que soutient l'espérance théologale des récompenses éternelles.

OUDOT : Après avoir défini le Droit *Direction de la Liberté par l'intelligence;* puis l'avoir subordonné au Devoir, qu'il définit à son tour : *Idée de la direction à donner à la Liberté afin d'arriver à un but dont la perspective lui est montrée comme cause impulsive ou finale*, M. Oudot complète sa théorie en définissant la Justice : *Accord de l'amour de Dieu et du prochain avec une certaine défiance de l'amour de soi-même.* Il est assez difficile de se retrouver dans toutes ces directions, ces accords et ces défiances. Mais il clair que pour M. Oudot, comme pour M. Jules Simon, Droit et Devoir se confondent avec les idées de besoin, d'instinct, de subordination, c'est à dire n'ont pas de réalité propre et *sui generis ;* que la Justice se confond à son tour avec les affections ordinaires de l'âme, bienveillance, sympathie, amour, sociabilité, qui nous sont communes avec les bêtes; qu'elle n'a pas plus de réalité propre que le Droit; qu'enfin ce Droit, ce Devoir, cette Justice étant subordonnés à une sanction surhumaine, qui seule fait de nos besoins, instincts et amours, en certains cas, une chose commandée, et par là nous suggère l'idée de la Justice et du Droit, on peut tenir cette idée, en dehors de la théologie, pour un préjugé de l'entendement, une présomption de l'orgueil et une injure à la Divinité. Théorie de la chute : produit le plus clair de l'école Normale et de l'école de Droit. Qu'on dise après cela que nous sommes en progrès!

E. DE GIRARDIN : Il n'y a qu'un seul Droit au monde, le Droit du plus fort. Le Droit, c'est donc la force. Or, la force est de deux espèces : la force matérielle et la force intellectuelle. La force matérielle, voilà le droit barbare; la force intellectuelle, voilà le droit civilisé. Changez donc, transformez la force matérielle en force intellectuelle, et vous arriverez à cette formule supérieure : *Raisonner, c'est le Droit.*

Là-dessus M. de Girardin rompt des lances pour prouver l'excellence du régime du raisonnement sur celui de la force. Ce qui en ressort de plus clair est que M. de Girardin proteste contre le droit du plus fort; qu'il le trouve détestable, inique; qu'il a en horreur les héros et les bri-

gands, et qu'au lieu de combattre il demande à parlementer. Certes M. de Girardin a raison de se fier à son esprit plus qu'à ses muscles; mais si je suis le plus fort, pourquoi veut-il que je l'écoute?... Tout ce qu'il peut dire à ce sujet suppose un principe nouveau, autre que la force matérielle et la force intellectuelle, en vertu duquel il me rappelle de la lutte à la raison. Ce principe, il l'entrevoit et le nomme : Le *Droit*, dit-il, est l'*inviolabilité humaine*. Mais à l'instant il se rétracte, il nie la *Justice obligatoire*, qui n'est autre que le sentiment de cette inviolabilité; il n'admet, quant à lui, que la *Justice réciproque*. Réciprocité, réciprocité, voilà ce qu'il lui faut. Mais la réciprocité, principe théorique des opérations de crédit et d'assurances, n'est toujours qu'un rapport, une formule, une abstraction, qui n'implique nullement en elle-même que la volonté doive s'y soumettre. La réciprocité, en un mot, bien qu'elle soit la forme de la Justice, n'en est pas l'énergie. Elle manque de réalité.

M. de LOURDOUEIX, adversaire de M. de Girardin, donne à son tour la définition suivante : *Le Droit est la ligne la plus courte qui va de la raison de Dieu à la raison de l'homme*. Formule imitée de Cicéron : *La première loi est la droite raison de Dieu*. Ce qui se réduit à dire, en écartant l'image de la ligne droite et la mention de l'Être suprême, que le Droit est la droite raison, ou, en autres termes, que *raisonner c'est le Droit*, comme l'avait avancé M. de Girardin. Mais il était écrit, dans la raison divine sans doute, que ces deux messieurs, bataillant devant le public, ne pouvaient ni ne devaient s'entendre.

XXXVI.—Résumons en quelques lignes toute cette étude. Le point de départ de la Justice est le sentiment de la dignité personnelle.

Devant le semblable ce sentiment se généralise et devient le sentiment de la dignité humaine, qu'il est de la nature de l'être raisonnable d'éprouver en la personne d'autrui, ami ou ennemi, comme dans la sienne propre.

C'est par là que la Justice se distingue de l'amour et de tous les sentiments d'affection, qu'elle est gratuite, antithèse de l'égoïsme, et qu'elle exerce sur nous une contrainte qui prime tous les autres sentiments.

C'est pour cela aussi que chez l'homme primitif, en qui la dignité est brutale et la personnalité absorbante, la Justice prend la forme d'un commandement surnaturel et s'appuie sur la religion.

Mais bientôt, sous l'influence de cet auxiliaire, la Justice se détériore; contrairement à sa formule, elle devient aristocratique, se méconnaît dans la plèbe, et arrive dans le

christianisme jusqu'à la dégradation de l'humanité. Le respect prétendu de Dieu bannit de partout le respect de l'homme; et, le respect de l'homme anéanti, la Justice succombe, et la société avec elle.

Vient alors la Révolution, qui ouvre pour l'humanité un âge nouveau. Par elle la Justice, vaguement connue dans la période antérieure, pratiquée d'instinct, paraît dans la pureté et la plénitude de son idée.

La Justice est absolue, immuable, non susceptible de plus ou de moins, elle est le mètre inviolable de tous les actes humains.

Supposez une société où la Justice soit primée, de si peu que ce soit, par un autre principe, la religion par exemple; ou bien dans laquelle tels individus jouissent d'une considération, de si peu que l'on voudra supérieure à celle des autres : je dis que, la Justice étant virtuellement annulée, il est inévitable que tôt ou tard la société périsse. Si faible que soit la prééminence de la foi ou de la féodalité, le jour arrivera où le supérieur exigera le sacrifice de l'inférieur, où par conséquent l'inférieur se révoltera : telle est l'histoire de l'humanité, telle est la Révolution.

Cette évolution de l'idée juridique, dans l'esprit qui la conçoit et dans l'histoire qui la représente, est fatale. S'il existe des créatures raisonnables dans Jupiter, Vénus ou Mars, ces créatures, en vertu de l'identité de la raison, ont la même notion du droit que nous.

Et si ces mêmes créatures, avant d'arriver à la pleine et pure notion du droit, ont dû, comme nous, par la constitution de leur intelligence, traverser une période préparatoire pendant laquelle la Justice aura été observée comme un ordre souverain, il s'ensuit encore que leur religion, subalternisant la Justice, prononçant l'indignité du sujet juridique, doit avoir subi les mêmes phases que la nôtre, et que sa dernière forme aura été le christianisme. Le christianisme, comme la Justice, est inhérent à toutes les humanités de l'univers. Soumises à la loi du progrès elles doivent, selon l'activité de leur nature, subir plus ou moins longtemps les oscillations de la foi et de la raison, de la liberté et du despotisme, obtenir leur affranchissement par la même Révolution.

La Révolution a passé sur nous comme un torrent. Son

histoire n'est pas faite, sa profession de foi est encore à écrire; ses amis depuis cinquante ans lui ont fait plus de mal par leur ineptie que ses adversaires. Et pourtant, malgré l'infidélité de ses annalistes, malgré la pauvreté de son enseignement, la Révolution, par la seule vertu de son nom plus puissant que celui de Jéhovah, entraîne tout. Depuis la prise de la Bastille il ne s'est pas rencontré de pouvoir en France qui ait osé la nier en face, et se poser franchement en contre-révolution. Tous l'ont trahie cependant, même celui de la Terreur, même Robespierre, et surtout Robespierre. Devant la Révolution l'Eglise elle-même est forcée de se voiler le visage et de cacher son chagrin. Oseriez-vous, Monseigneur, vous et tout l'épiscopat français, rendre un décret d'abrogation des droits de l'homme et du citoyen? Je vous en défie.

Il est écrit : Tu ne manqueras pas au respect de ton frère, *Turpitudinem fratris tui non revelabis*. Là voilà, cette loi du respect, principe de toute Justice et de toute morale : vous la trouverez exprimée en vingt endroits du Pentateuque. Moïse a parlé comme l'idolâtre; le consentement de toute l'antiquité est contre vous. C'est à ce tribunal de la conscience universelle que je vous ajourne, vous et toute l'Eglise; à ce tribunal incorruptible, dont vous ne pouvez accepter la juridiction ni la récuser, sans vous perdre.

TROISIÈME ÉTUDE

LES BIENS

CHAPITRE PREMIER

Position du problème de la répartition des biens, ou problème économique.

MONSEIGNEUR,

I. — Je suis vraiment désolé d'avoir à vous parler encore de M. de Mirecourt. Mais, je vous l'ai dit, M. de Mirecourt est un signe de l'époque : c'est tant pis pour l'époque. M. de Mirecourt reçoit les communications de l'épiscopat : tant pis pour l'épiscopat.

Mon biographe débute en ces termes :

“ Pierre Joseph... „ — Il affecte de m'appeler par mon prénom, tout court, comme un gamin. Cela fait bien apparemment dans un pamphlet écrit pour les dévots ; cela vous aplatit un homme : courbons l'échine sous le fouet de cette Némésis.

Pierre Joseph donc est fils d'un pauvre tonnelier brasseur...

Cette pauvreté de ma naissance revient à chaque page : c'est le commencement, le milieu et la fin de mon histoire. Mon attention se portant malgré moi sur cette insistance de mon biographe, je me suis demandé ce qu'il voulait, et voici ce que j'ai découvert.

Le commun des hommes a le tort de haïr la pauvreté, comme si elle faisait tache dans le système de la Provi-

dence; et ceux qui la logent à leur foyer, le tort plus grand encore de la vouloir expulser. C'est du moins ce que soupçonnent les satisfaits de l'ordre établi, que trouble et scandalise le cri de la misère.

Pauvreté n'est pas vice, disent les bonnes femmes de Franche-Comté, *mais c'est pis!* — Pis que le vice, entendez-vous, Monseigneur? Quelle pensée révolutionnaire! C'est la première leçon de philosophie pratique que j'ai reçue; et je l'avoue, rien, d'aussi loin qu'il me souvienne, ne m'a donné autant à réfléchir.

Quand je fus au collége, je fus surpris de retrouver dans mes auteurs la même sentence, presque mot pour mot : *Paupertas hoc habet durius in se quòd ridiculos homines facit :* Ce qu'il y a de plus insupportable dans la pauvreté, c'est qu'elle vous rend ridicule. Je ne sais plus qui a dit cela. Pauvreté et dérision! cela me tombait sur la joue comme un soufflet. M. de Mirecourt me le remet en mémoire quand il me nomme, en gouaillant, Pierre Joseph.

Silence au pauvre! Ce fut le dernier mot de Lamennais en 1848, quand l'Assemblée constituante, par mesure d'ordre contre les pauvres, rétablit le cautionnement des journaux. Aux assises de la nation la pauvreté n'a pas la parole, elle est suspecte.

Il est des moralistes, il en est jusque dans le parti républicain, dont la vertu souffre impatiemment qu'on discute devant les masses ces questions de richesse, de salaire, de propriété, de distribution des produits, de bien-être. — Parlez-leur du devoir, du sacrifice, du désintéressement, de l'origine céleste de l'âme et de ses immortelles espérances, ils applaudissent; mais des biens matériels, fi donc! Il est messéant que dans une république la pauvreté se montre : *Silence au pauvre!*

Eh bien, oui, Monseigneur, je suis pauvre, fils de pauvre; j'ai passé ma vie avec les pauvres, et, selon toute apparence, je mourrai pauvre. Que voulez-vous? Je ne demanderais pas mieux que de m'enrichir; je crois que la richesse est bonne de sa nature et qu'elle sied à tout le monde, même au philosophe. Mais je suis difficile sur les moyens, et ceux dont j'aimerais à me servir ne sont pas à ma portée. Puis, ce n'est rien pour moi de faire fortune, tant qu'il existe des pauvres. Sous ce rapport, je dis comme

César : Rien de fait tant qu'il reste à faire, *Nil actum reputans si quid superesset agendum.* Quiconque est pauvre est de ma famille. Mon père était garçon tonnelier, ma mère cuisinière; ils se marièrent le plus tard qu'ils purent, ce qui ne les empêcha pas de mettre au monde cinq enfants, dont je suis l'aîné, et auxquels ils laissèrent, après avoir bien travaillé, leur pauvreté. Ainsi ferai-je : voilà bientôt quarante ans que je travaille, et, pauvre oiseau battu par l'orage, je n'ai pas encore trouvé la branche verte qui doit abriter ma couvée. De toute cette misère je n'eusse dit jamais rien, si l'on ne m'eût fait une espèce de crime d'avoir rompu mon ban d'indigence, et de m'être permis de raisonner sur les principes de la richesse et les lois de sa distribution. Ah! si du moins le problème était résolu pour tout le monde, et qu'il n'y eût plus au monde que moi seul de pauvre! Je rentrerais dans mon néant, et ne déshonorerais pas davantage, par mes protestations insolentes, mon pays et mon siècle.

II. — Sur cette question de la pauvreté, l'Eglise a de tout autres maximes :

Heureux les pauvres! — Heureux ceux qui ont faim! — Heureux ceux qui pleurent!...

Ces paroles sont tirées du sermon sur la montagne, en saint Mathieu, ch. v. C'est l'évangile qui se chante le jour de la Toussaint : mes professeurs ont eu soin de me le faire réciter par cœur sept années consécutives.

Il y aura toujours des pauvres, disait l'ancienne Loi : *Non deerunt pauperes in terrâ habitationis tuæ.* (Deut. xv.) Et le fondateur de la nouvelle n'a pas manqué de répéter cet adage : Vous aurez toujours des pauvres avec vous : *Pauperes semper habebitis vobiscum.* Nous voilà loin de l'opinion des classiques, des hommes d'État de la république, et des vieilles de mon pays!

Que signifient ces discours? demandait ma jeune intelligence.

Et l'Eglise, interprète de l'Evangile, me répondait :

La pauvreté par elle-même est véritablement honteuse, car elle est la peine du péché. Mais, par la grâce de Jésus-Christ, ceux qui vivant dans la pauvreté auront subi leur

peine en cette vie seront récompensés dans l'autre, ainsi que l'annonce le divin sermonnaire dans la seconde moitié du verset : *Quoniam ipsorum est regnum cœlorum*. Tel est l'ordre de la Providence et l'enseignement de notre sainte religion.

C'était à écraser la raison de cent philosophes. Mais l'enfance et terrible :

D'où vient alors qu'il y a des riches? Car si ce n'est pas la misère qui accuse la Providence, c'est la richesse. Expliquez cela.

Les riches, me répliquait le catéchisme, ne sont pas riches, comme ils se l'imaginent, en vertu d'un droit inhérent à l'humanité, mais par un mandat du ciel, et leur propriété n'est qu'un dépôt. C'est pourquoi il leur est recommandé de pratiquer le détachement, *pauperes spiritu;* de s'unir de cœur et par une abstinence volontaire aux souffrances des pauvres et de leur faire largesse, *eleemosynam*, *caritatem*. Sans cela il leur est aussi impossible d'entrer dans le paradis qu'à un chameau (d'autres disent un câble, je préfère le chameau) de passer par le trou d'une aiguille.

Jusqu'ici tout allait bien; le système semblait se soutenir :

La pauvreté, à quelques exceptions près, générale : fait d'expérience.

Le vice et le crime, à quelques exceptions près aussi, général comme la pauvreté : autre fait d'expérience.

Un rapport de causalité de l'un à l'autre : fait probable.

Une grande expiation dans le présent : fait possible.

Une réparation proportionnelle dans l'avenir : fait désirable.

En attendant, un palliatif plus ou moins efficace, la charité : fait louable.

Ces idées se suivaient, s'enchaînaient avec un certain ensemble. Elles s'emparaient de mon entendement, sans pourtant le satisfaire. C'était comme un sophisme que ma raison ne pouvait réfuter, mais contre lequel ma conscience protestait. Je fus longtemps sans trouver une issue. Malheur au chrétien qui s'aventurera dans ce labyrinte! Il est sur la pente révolutionnaire, il court à l'incrédulité, il a déjà un pied dans l'abîme.

III. — Fourier raconte que les mensonges mercantiles dont il fut témoin, jeune encore, dans la boutique de son père, furent pour lui la première révélation de sa mission de réformateur. Un fait tout opposé décida de la mienne. Mon père, homme simple, ne put jamais loger en son esprit que, la société dans laquelle il vivait étant livrée à l'antagonisme, le bien-être que tout industriel tend à se procurer est butin de guerre autant que produit du travail; qu'en conséquence le prix vénal d'une marchandise n'a pas pour mesure le prix de revient, mais ce que le besoin du public, ses moyens d'achat, l'état de la concurrence, etc., permettent d'extorquer. Il additionnait ses frais, ajoutait tant pour son travail, et disait : Voilà mon prix. Il ne voulut entendre à aucune représentation, et se ruina. Je n'avais pas douze ans que, faisant l'office de garçon de cave, et réfléchissant sur la pratique commerciale de mon père et les observations de ses amis, je raisonnais, sans le savoir, de l'*offre* et de la *demande* et du *produit net*, comme Pascal, avec des *ronds* et des *barres*, raisonnait de géométrie. Je sentais parfaitement ce qu'il y avait de loyal et de régulier dans la méthode paternelle, mais je n'en voyais pas moins aussi le risque qu'elle entraînait. Ma conscience approuvait l'une; le sentiment de notre sécurité me poussait à l'autre. Ce fut pour moi une énigme qui se posa en face de la théorie chrétienne, énigme qui, si je venais à la résoudre, menaçait d'engloutir ma religion.

Sorti du collége, l'atelier me reçut. J'avais dix-neuf ans. Devenu producteur pour mon compte et échangiste, mon labeur quotidien, mon instruction acquise, ma raison plus forte, me permettaient de creuser le problème plus avant que je n'avais su faire autrefois. Efforts inutiles : les ténèbres s'épaissirent de plus en plus.

Mais quoi! me disais-je tous les jours en *poussant mes lignes*, si par quelque moyen les producteurs pouvaient s'accorder à vendre leurs produits et services à peu près ce qu'ils coûtent, et par conséquent ce qu'ils valent, il y aurait moins d'enrichis sans aucun doute, mais il y aurait aussi moins de faillis; et, tout étant à bon marché, on verrait beaucoup moins d'indigence.

Déception! me criait aussitôt l'Église. Un tel accord des

volontés et des intérêts, supposant dans la société humaine la sainteté et la Justice, est impossible. L'Evangile, qui le sait bien, nous enseigne que le paupérisme est indéfectible comme le crime; que les méchants et les pauvres seront toujours en plus grand nombre, *pauci electi*. Et c'est afin de combattre le débordement du péché, inhérent à notre nature, et ses inévitables conséquences, que le Christ est venu sur la terre, qu'il a prêché le détachement, la résignation, l'humilité, et qu'il a souffert le supplice de la croix, gage des compensations qu'il nous promet dans l'autre vie.

Ceci me parut louche.

Aucune expérience positive, répondais-je, ne démontre que les volontés et les intérêts ne puissent être balancés de telle sorte que la paix, une paix imperturbable, en soit le fruit, et que la richesse devienne la condition générale. Rien ne prouve que le vice et le crime, dont on fait le principe de la misère et de l'antagonisme, n'aient pas précisément leur cause dans cette misère et cet antagonisme, que la doctrine catholique présente comme en étant le châtiment. Toute la question est de trouver un principe d'harmonie, de pondération, d'équilibre.

Or si, par hypothèse, un tel principe existait, si par conséquent l'équilibre des forces et des intérêts venant à s'établir, le bien-être devenait général, le vice et le crime diminuant en même proportion que le paupérisme, le christianisme ne serait donc plus vrai! Pour que le christianisme soit vrai, il faut que la bascule, par suite la misère et le crime, soient éternels. Où suis-je? et à quels termes viens-je de réduire le système entier de la religion?..... Ainsi le christianisme serait intéressé au maintien du paupérisme et de l'agiotage; ainsi, bien loin qu'il soit l'ami des pauvres, leur consolateur, leur refuge, il serait leur ennemi; par contre, bien loin qu'il veuille sincèrement l'extinction du péché, il en aurait besoin, il devrait le protéger, l'aimer!

Considérez, Monseigneur, quel doute fait planer sur la vérité du christianisme et sur sa morale cette question du paupérisme, et combien, en attendant la solution de ce doute, la position de l'Eglise est fausse! Elle ne peut pas, d'un cœur sincère et d'une volonté efficace, souhaiter la fin

du paupérisme et du crime; elle ne peut pas vouloir en ce monde le bonheur de ses enfants. Elle semble vouée par son dogme à l'odieuse mission de combattre comme impies toutes les tentatives pour l'abolition de la misère; en sorte que, tout en se donnant l'apparence de protéger le pauvre et de tonner contre l'égoïsme du riche, elle n'existe en réalité que pour défendre le privilége de celui-ci contre le désespoir de celui-là!

Si c'est là une exagération de controversiste, ou l'expression pure des sentiments de l'Eglise et de sa pratique séculaire, la discussion dans laquelle nous allons entrer nous l'apprendra. Mais avant d'aller plus loin, tâchons de préciser nos idées.

IV. — Le problème de la répartition des biens, ou plus généralement le problème économique, relève évidemment de la Justice. Toute jouissance, en effet, suppose une appropriation. Toute appropriation suppose une communauté, positive ou négative, à laquelle cette appropriation déroge, mais qui l'autorise et la garantit. Donc toute question relative aux biens doit être résolue par le droit.

Mais ici la question se pose en termes tels qu'au premier abord elle paraît insoluble.

Nous savons ce qu'est en soi la Justice; on peut en ramener la définition à cette formule à la fois impérative et coercitive : *Respecte ton prochain comme toi-même, alors même que tu ne pourrais l'aimer; et ne souffre pas qu'on lui manque, non plus qu'à toi-même, de respect.*

Ainsi déterminée, la Justice est essentiellement subjective, dans son principe, dans son objet, dans sa fin.

Comment donc, en vertu de cette loi de subjectivité, allons-nous délimiter des rapports dont l'objet n'est pas nous; décréter, statuer et légiférer sur la possession, les ventes et achats, le prêt, le louage, l'impôt, les prescriptions, les hypothèques, les servitudes, etc.? Comment passer du subjectif à l'objectif, et, en vertu du droit au respect, définir le droit au travail ou le droit de propriété?

Ce n'est pas tout.

Lorsqu'on observe la pratique des nations, on s'aperçoit que les forces économiques, le travail, l'échange, le crédit,

la propriété, considérées en elles-mêmes, dans leur libre manifestation et antérieurement à tout contrat, sont soumises à certaines lois indépendantes de la volonté de l'homme et par conséquent de sa Justice. Citons en exemple la loi de l'*offre* et de la *demande*. Ces lois ne peuvent être méconnues sans nous exposer à de funestes mécomptes : leur étude est la condition préalable de toute bonne législation.

Or, quand nous connaîtrons le fort et le faible de l'économie sociale, irons-nous, au nom de notre Justice immanente, en combattre la fatalité, ou bien y soumettrons-nous notre dignité? L'homme, l'être par excellence intelligent et libre, le roi de la nature par ses hautes prérogatives, devra-t-il lutter contre la raison des choses ou s'engloutir dans leur organisme?

Un espoir nous reste. Comme toutes les vérités sont sœurs, peut-être la même conciliation que nous avons trouvée par la Justice entre l'homme et l'homme existe-t-elle entre les prescriptions de l'ordre juridique et les lois de l'ordre économique. Quel est alors cet accord entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et la matière, entre la Justice et la fatalité? Quelles concessions les deux principes vont-ils se faire? Quelle transaction entre puissances qui ne se peuvent définir que par leur mutuelle exclusion? Par exemple nous avons vu qu'en ce qui touche les personnes, hors de l'égalité point de Justice. Cette loi sévère sera-t-elle maintenue dans la répartition des biens et des produits? Et si elle n'est pas maintenue, quelle sera la tolérance accordée à l'iniquité?

Avant d'aller plus loin, disons-le une fois pour toutes:

En posant la question de droit sur les *Biens*, comme nous l'avons posée précédemment sur les *Personnes*, comme nous la poserons plus tard sur l'*Etat*, sur le *Travail* sur le *Mariage*, nous ne prétendons nullement que la société soit restée jusqu'à ce moment dans une ignorance absolue de la Justice. Depuis quatre ou cinq mille ans la matière juridique n'a cessé d'être agitée parmi les hommes; à qui ferions-nous croire que cet immense débat n'a produit aucune lumière? Ah! reconnaissons-le plutôt, si le genie humain a mérité quelque louange, c'est surtout par ses efforts persévérants, souvent heureux, dans la recherche du

droit. Nous possédons une magnifique collection de maximes, de formules, admirables de précision et d'élégance, de larges et fécondes théories. Les langues, les religions, les littératures, les philosophies, les empires, les nations mêmes ont passé; la jurisprudence seule a survécu. Elle a fait plus que de survivre, elle s'est constamment améliorée, et il est impossible de méconnaître dans ses variations mêmes le caractère de progrès qui garantit son unité, et partant sa certitude.

Mais il faut convenir aussi que cette unité et cette certitude, nous ne les tenons point encore; que la contradiction existe dans les actes du législateur autant que dans la pratique du vulgaire, dans les définitions de l'école comme dans les décisions du juge; que, si les matériaux sont abondants, la construction est peu avancée : en sorte que le jugement juste est chose encore plus rare aujourd'hui que l'homme juste, attendu que le péché d'ignorance peut bien ne pas corrompre la conscience, alors même qu'il déshonore l'entendement.

Je dis donc que si la contradiction est dans la science, si par conséquent elle infecte la loi et trouble la société, cela provient de ce que nous ne sommes pas encore arrivés, en fait de Justice, aux principes premiers, aux idées mères, à ce que nous appellerons le décret organique de la Raison pratique, dans les diverses catégories de l'ordre social.

Ce décret, qui doit régir de haut tout ce qui a rapport à l'acquisition, à la possession et à la transmission des biens, est ce que nous cherchons. Après le droit personnel, le droit réel: après la législation politique, la législation économique.

Et, sans remonter jusqu'à l'antiquité païenne, dont nos codes ne font que suivre la tradition, parallèlement à celle de l'Eglise que le législateur civil a délaissée, je commence par interroger l'Eglise.

L'Eglise possède-t-elle une science de la Justice appliquée aux intérêts matériels ?

A quoi je réponds, comme je l'ai fait déjà pour les personnes :

Non, l'Eglise ne sait rien ni de la science des richesses, ni de ses rapports avec la Justice.

Sur toutes ces choses elle fait profession d'ignorance, elle nie la possibilité de les connaître, et cette négation est pour elle article de foi. De même que nous l'avons vue, au nom de l'inviolable Majesté, décider contre l'homme la question du droit personnel et de la dignité, de même nous allons la voir encore, au nom de la rédemption et de la grâce, décider contre ce même homme la question du droit réel et de la richesse, et par ce nouveau jugement rendre l'immoralité sociale irremédiable.

CHAPITRE II

Doctrine de l'Église sur la distribution des Biens. — Explication du paupérisme par la grâce; institution de l'Autorité.

V. — La corruption païenne avait eu pour résultat, entre autres choses, d'agglomérer en un petit nombre de mains toutes les richesses : l'immense majorité des habitants de l'empire était sans propriété, colons du fisc, prolétaires des villes, esclaves. Une réparation était attendue : le christianisme dut à cette attente, qu'il parut d'abord favoriser, la meilleure part de son succès.

L'Evangile est plein d'anathèmes contre les riches et de promesses aux malheureux. Si jamais secte porta loin le scandale de l'excitation à l'envie et à la haine, c'est assurément celle-là. Heureux les pauvres, avait dit le Maître, parce qu'ils auront leur tour; heureux les pieux, parce qu'ils posséderont la terre; heureux les affamés parce qu'ils seront rassasiés! Tel est, d'après le premier évangile, le début de la prédication messianique, début qu'il est impossible de prendre dans un autre sens que celui d'une revendication de la propriété.

La question de partage était donc posée dès le premier jour, par la bouche même de Jésus-Christ. A cette question qu'allait répondre l'Eglise? De sa décision dépendait l'avenir du peuple chrétien, l'unité de l'Eglise, la paix du monde.

L'Eglise, naturellement, ne pouvait répondre que selon sa religion. Or, que disait ici le christianisme?

VI. — Sur la cause même du paupérisme et de l'inégalité des fortunes, tous les docteurs enseignent que ce paupérisme et cette inégalité sont, comme la mort, un effet du péché originel, qu'il n'y a lieu par conséquent d'accuser ni la Providence, ni la société; qu'un tel mal ne tient pas à un accident de la nature ou de la civilisation, mais qu'il a sa source dans les profondeurs de l'ordre moral, dans une prévarication qui, après avoir infecté la race d'Adam, a réjailli sur la création tout entière.

L'homme, dit dom Calmet, a été créé dans une entière liberté, soumis à Dieu seul. Si le péché n'était pas entré dans le monde avec la désobéissance d'Adam, les hommes seraient demeurés dans cette égalité et cette indépendance les uns à l'égard des autres. (*Commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Romains.*)

Malebranche s'attache fortement à ce même principe, que le vice est la seule cause de l'inégalité parmi les hommes.

C'est une vérité certaine, dit-il, que la différence des conditions est une suite nécessaire du péché originel, et que souvent la qualité, les richesses, l'élévation, tirent leur origine de l'injustice et de l'ambition de ceux à qui nos aïeux doivent leur naissance... La force, ou la loi des brutes, qui a déféré au lion l'empire des animaux, est devenue la maîtresse des hommes. (*Traité de morale*, XIV, 1, 4, 6.)

Cinq ou six pendards, disait Domat, un des docteurs de Port-Royal, cité par M. Cousin, partagent la meilleure partie du monde et la plus riche; c'en est assez pour nous faire juger quel bien c'est devant Dieu que la richesse!

Ainsi la cause du mal n'étant pas, selon l'Eglise, de l'ordre temporel, le remède ne lui appartient pas davantage. Avant de s'occuper des choses de la terre, il faut tirer au clair les affaires du ciel. Le problème du paupérisme se liant à celui du péché, c'est par la science du salut dans l'éternité que nous devons arriver au bien-être dans cette vie, si tant est que le salut et la richesse ne soient pas exclusifs l'un de l'autre.

Quel est donc, selon l'Eglise, ce principe de salut, notre dernière ressource contre la misère?

VII. — Ce principe, l'opposé du péché, est la *grâce*.

Par grâce on entend en général un don que Dieu accorde aux hommes par pure libéralité, et sans qu'ils aient rien fait pour le mériter, soit que ce don regarde la vie présente, soit qu'il ait rapport à la vie future.

Il y a plusieurs espèces de grâces :

Grâce naturelle et grâce surnaturelle;

Grâce intérieure et grâce extérieure;

Grâce habituelle et grâce actuelle;

Grâce prévenante ou opérante, et grâce coopérante ou subséquente;

Grâce suffisante et grâce efficace;

Grâce accordée pour le salut des autres, et grâce accordée pour le salut propre, ou, comme dit l'Ecole, *gratia gratis data, et gratia gratum faciens*. (BERGIER, *Dict. de Théol.*)

Une observation avant de passer outre. Par grâces *naturelles* on entend, dit Bergier, les avantages de la nature et de la société, la vie, la santé, la force, la beauté, l'esprit, la noblesse, la fortune; par grâces *surnaturelles*, celles qui ont pour objet plus spécialement le salut, telles que les sacrements, les bonnes pensées, les révélations, le don des miracles; ou qui, n'ayant pour objet que le bonheur présent, peuvent être regardées comme des libéralités extraordinaires de la Providence, par exemple les richesses dont elle comblait les patriarches, la protection dont elle les entourait, etc.

De la sorte, la nature et la grâce forment désormais un seul tout : la nature devenue, à la suite de la prévarication originelle, incapable de remplir sa destinée; la grâce, auparavant réduite à l'acte créateur, et forcée de revenir ensuite à la charge pour suppléer la débilité de la nature, et en corriger l'influence morbide.

En tant qu'il fait le bien, qu'il tend à s'affranchir du péché et de la misère, l'homme est donc enveloppé tout entier par la grâce, essentiellement gratuite, absolument nécessaire, et qui du reste n'est refusée à personne.

Il s'agit maintenant de savoir si, avec ce renfort gracieux, la tache du péché originel étant lavée par le sang du Christ, l'Eglise est en mesure de faire cesser l'inégalité des conditions et d'éteindre le paupérisme. Car enfin, pouvaient dire avec une raisonnable insistance les néophytes du premier siècle, de même que les socialistes du dix-

neuvième, nous admettons que les biens terrestres soient d'un ordre tout à fait inférieur, et ne puissent entrer en comparaison avec le salut éternel et les espérances d'outre-tombe. Là n'est pas la question. Mais, si méprisable que soient ces biens, encore faut-il s'occuper de leur répartition, ne fût-ce que pour épargner aux fidèles des tentations redoutables, et à l'Eglise d'affreuses iniquités. Le monde spirituel est solidaire de la régularisation du matériel. Maintenant nous voilà tous libres, tous frères : quelle sera la loi du travail, de la propriété, de l'échange, du prêt, du salaire? Comment appliquer à l'extinction du paupérisme la grâce de la rédemption?

La réponse de l'Eglise n'a jamais été, que nous sachions, formulée d'une manière précise. Elle n'en existe pas moins, en termes voilés; elle résulte de l'ensemble de la doctrine évangélique, et c'est avec une pleine certitude que nous allons en résumer la substance.

VIII. — Par le péché originel, reprend l'Eglise, l'homme etait livré au pouvoir de Satan et à jamais séparé de Dieu. Le sacrifice de Jésus-Christ nous a rendu la réconciliation, et conséquemment la béatitude, possible, mais sans nous affranchir tout à fait de la concupiscence, qui reste en nous comme la marque du péché. Voilà pour le spirituel.

Dans le temporel, les choses se passent d'une manière analogue. La foi du Christ ne nous délivre pas de la maladie, de la pauvreté et de la mort, autres effets du péché : elle adoucit, par la grâce, nos rudes épreuves; nous donne le courage, la patience, la résignation, le détachement; rend la souffrance moins cruelle, la mort moins horrible par la sublimité de ses espérances; quant au paupérisme, elle en diminue la lèpre par l'effusion de la charité.

Laissons de côté, quant à présent, les maladies et la mort, et attachons-nous exclusivement à la question des biens. Pour apprécier le service rendu par l'Eglise, il faut savoir d'abord comment, selon elle, l'inégalité résulte du péché originel, et quel serait l'état de la société, sans cette maudite influence. Car il est évident, d'après les déclarations de l'Eglise, que si la rédemption n'a pas eu pour effet de rétablir entièrement l'humanité dans sa condition normale, du moins elle nous en rapproche de quel-

ques degrés, nous met sur la route, nous en donne un avant-goût, et, par la grâce, nous communique la force d'aller en avant.

A cette question décisive, l'Eglise, interrogée dans sa tradition, dans ses établissements, dans toute sa pratique, répond qu'avant le péché les hommes étaient régis par la loi d'amour; qu'alors, de même qu'il n'y avait pas de concupiscence, il n'y avait pas non plus d'égoïsme, point de distinction du *tien* et du *mien;* les fruits étaient à tous, et la terre à personne. Mais, une fois la volonté de l'homme corrompue par le péché, l'orgueil, l'ambition, la jalousie et la haine sont entrés dans le monde; la discorde a troublé toutes les relations; le partage est devenu inévitable, et de ce partage, subordonné à une multitude de chances aléatoires, à toutes les spéculations de la cupidité, est sortie le paupérisme.

C'est ainsi, continue l'Eglise, que la misère est l'effet du péché originel, et, dans cette vie, absolument incurable. *Cinq ou six pendards* jouissent; la multitude est vouée à l'indigence. L'Eglise peut bien essayer de convertir à ses maximes ces *pendards :* si elle y réussit, elle leur arrachera quelque aumône pour ses pauvres; mais c'est tout. Elle ne peut pas faire que le travail, la propriété, le revenu, pas plus que le talent et la diligence, échoient à tout le monde en mesure égale. Tant que les hommes resteront dans leur condition mortelle, entraînés par leurs passions, déformés par le péché originel, cela est de toute impossibilité. Dans une nature corrompue et inégale, il n'y a, il ne saurait pas plus y avoir de Justice commutative que de Justice distributive, pas plus de réciprocité que de charité. Point de loi certaine dans l'Etat, capable de rétablir le niveau des conditions; point de spontanéité chez les individus. Tous les philosophes qui se sont occupés de la matière, tous les législateurs, les jurisconsultes, les économistes, en conviennent. Sur cette inégalité de péché, indestructible, sont venues se mouler ensuite des institutions que rien ne peut réformer, qu'on ne saurait abolir sans causer à la société une perturbation plus profonde que celle de l'inégalité même : ce sont, entre autres, la propriété, l'hérédité, le prêt à intérêt, le loyer ou fermage, le commerce libre, la concurrence, le salariat. De

tout cela il s'ensuit que la richesse, obtenue par conquête, invention, succession, change de place, combinaison du travail et du capital, etc., se répartit au gré du hasard, ou plutôt de la Providence, qui, par un jugement divin permet ce désordre afin de rendre plus sensible à tous les yeux la nécessité de la rédemption et le miracle de cette charité, dont l'Eglise est à la fois l'institutrice et l'organe.

Pour conclure, l'Eglise, partant du double mystère du péché originel considéré comme cause de l'inégalité des fortunes, et du rétablissement partiel de la charité par la grâce de Jésus-Christ, nous enseigne deux choses : 1° que la perfection sociale, quant à la distribution des biens, étant donnée dans la loi d'amour, qui écarte tout égoïsme, toute propriété, il appartient à l'Eglise de réaliser, autant qu'il est en elle, cette société bienheureuse, ce à quoi elle a travaillé incessamment par ses institutions cénobitiques, et subsidiairement par ses établissements de bienfaisance; 2° que la vie parfaite étant la prérogative du petit nombre, bien que tous y soient indistinctement appelés, il convient, pour la multitude laïque, d'accepter le *statu quo*, en substituant seulement à une inégalité de hasard une hiérarchie raisonnée.

L'inégalité, dit l'Eglise, par un jugement de Dieu est dans la nature; cette inégalité est invincible; le paupérisme en résulte nécessairement. Dieu seul pourrait changer cette loi, que notre devoir est de considérer comme l'expression de la Justice. Ce que nous avons de mieux à faire est donc de nous y conformer, avec réflexion toutefois et discernement, et sauf à adoucir par les œuvres de la bienfaisance ce qu'aurait de trop rigoureux l'ordre légal, sauf à nous élever tous, de plus en plus, dans la charité.

Telle est, quant aux biens, l'organisation conçue par l'Eglise. Elle a compris que, l'esclavage aboli, les classes malheureuses ne se résigneraient pas à supporter seules le poids de cette fatalité; et elle a fait de l'inégalité des fortunes un décret de la Providence, un principe de droit public et de religion. En même temps et pour adoucir la rigueur du décret, pour le rendre plus tolérable, elle a prodigué aux pauvres les espérances; elle menace les grands et les riches; elle fait pour ceux-ci de l'aumône une condition de salut; elle multiple les communautés

religieuses, les hôpitaux, hospices, asiles, refuges, et tous les établissements de bienfaisance.

IX. — Ce n'est pas tout. L'Eglise a parfaitement compris encore qu'avec la Providence comme avec la fatalité, avec la loi d'amour comme avec la loi de servitude, la société est en plein arbitraire : les décrets de la Providence sont tout aussi incompréhensibles que les coups du hasard; l'inégalité, comme la charité, ne connaît pas de loi. En théorie générale, la doctrine de la chute, de la rédemption, de la Providence, de la hiérarchie sociale, d'une organisation quelconque de la charité, pouvait passer : la preuve, c'est que pendant des siècles la société en a vécu; dans l'application quotidienne, la difficulté restait entière, et elle était énorme. Le dogme posé, il fallait des règles, parler raison, observer à tout le moins les lois de la logique. Comment, à tout propos, pour les moindres détails, invoquer sans cesse le décret de Providence, et le péché originel, et la grâce? Comment échapper au reproche d'ignorance, d'inconséquence, de contradiction, d'immoralité, d'arbitraire? C'est l'objection que Bergier a lui-même présentée, avec franchise, dans son Dictionnaire.

On entend quelquefois, dit-il, de bons chrétiens se plaindre de ce que le code de la morale évangélique n'est pas assez complet, assez détaillé, pour montrer dans tous les cas ce qui est commandé ou défendu, permis ou toléré, péché, grief ou faute légère. — Nous sommes très persuadés, disent-ils, que l'Église a reçu de Dieu l'autorité de décider la morale aussi bien que le dogme; mais par quel organe fait-elle entendre sa voix? Parmi les décrets des conciles touchant les mœurs et la discipline, les uns défendent ce que les autres semblent permettre; plusieurs n'ont pas été reçus dans certaines contrées; d'autres sont tombés en désuétude et ont cessé d'être observés. Les Pères de l'Eglise ne sont pas unanimes sur tous les points de morale, et quelques-unes de leurs décisions ne semblent pas justes. Les théologiens disputent sur la morale aussi bien que sur le dogme; rarement ils sont d'accord sur un cas un peu compliqué. Parmi les casuistes et les confesseurs, les uns sont rigides, les autres relâchés. Les prédicateurs ne traitent que les sujets qui prêtent à l'imagination, et négligent tous les autres. Enfin, parmi les personnes les plus régulières, les unes se permettent ce que d'autres regardent comme défendu. Comment éclaircir nos doutes et calmer nos scrupules?

Telle est la difficulté, formulée par Bergier, et dont la solution doit mettre le sceau à la société chrétienne. A cela que répond le candide théologien?

Nous répondons à ces âmes vertueuses qu'une règle de morale telle qu'elles la désirent EST ABSOLUMENT IMPOSSIBLE. Dans l'état de société civile, il y a une *inégalité prodigieuse entre les conditions;* ce qui est luxe, superfluité, excès dans les unes ne l'est pas dans les autres; ce qui serait dangereux dans la jeunesse ne l'est pas dans l'âge mûr; les divers degrés de connaissance ou de stupidité, de force ou de faiblesse, de tentation ou de secours, mettent une grande différence dans l'étendue des devoirs et dans la grièveté des fautes. Comment donner à tous une règle uniforme, prescrire à tous la même mesure de vertu et de perfection? Les *lumières de la raison sont trop bornées* pour fixer avec la dernière précision les devoirs de la loi éternelle; et *les connaissances acquises par la révélation ne nous mettent pas en état de voir* avec plus de justesse les obligations imposées par les lois positives.

En deux mots, avec l'*inégalité des conditions* pour principe, qu'on l'attribue à la fatalité pure, comme les anciens, ou qu'on la rejette sur le péché originel, comme fait l'Eglise; qu'on s'en tienne à cette dure loi, à la manière de l'antique patriciat, ou qu'on y apporte les adoucissements de l'Evangile, la situation est la même : c'est à dire qu'il n'y a pas de morale possible, attendu qu'on ne saurait se gouverner par des règles certaines, logiquement déduites, et qui excluent toute acception de personnes, toute partialité, tout arbitraire.

Il faut changer d'hypothèse, dirait un philosophe, abandonner le principe de l'inégalité, et chercher ailleurs le principe et les règles de la loi morale. Car il est plus probable que cette loi existe, qu'il ne l'est que l'inégalité des conditions soit une loi de nature ou un jugement de la Providence.

Mais l'Eglise ne recule pas devant l'arbitraire. Elle est établie sur le mystère; elle adore une Providence impénétrable; elle ne croit ni à la justice de l'homme, ni à sa raison; elle est convaincue de la nécessité de la misère, et elle trouve plus beau de croire que de raisonner. L'Eglise complétera donc son œuvre à l'aide d'un nouveau principe, tout aussi peu philosophique que les précédents, mais fondamentalement religieux :

C'est pour cela, continue notre Théologien, qu'il faut dans l'Église

une **AUTORITÉ toujours subsistante, pour établir la *discipline* convenable aux temps et aux lieux.**

Tel est le dernier mot du Système. A la place des principes, de la logique et de règles exactes, l'Autorité; en guise de Justice, la discipline; pour tempérament, la charité. La transcendance est d'accord avec elle-même : pour expliquer un fait, elle invente un mystère; pour appuyer le mystère, elle suppose une révélation; pour garantir la révélation, elle invoque son Autorité. De morale point; de justice, elle la dédaigne : n'a-t-elle pas la charité? de raison, elle la récuse : celui qui croira sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné.

Ainsi, pour les personnes, discipline; pour les biens, discipline; pour tout ce qui concerne le gouvernement, l'éducation, le travail, le mariage, etc., discipline et toujours discipline. Le droit, on ne le connaît pas. On l'avoue sans rougir, et pour la plus grande gloire de Dieu. Mais de l'Autorité, il y en aura pour tout, il y en aura à revendre, et malheur aux récalcitrants!

X. — En résumé, voici ce que répond l'Eglise, interpellée sur la question des biens :

Avant la chute, les hommes vivaient dans une communauté, fraternité et charité parfaites. Le péché originel, en déchaînant la concupiscence, a introduit l'inégalité et la misère. La grâce du Christ peut seule apporter quelque adoucissement à ce mal : d'un côté, en réveillant la charité dans les cœurs, en organisant la bienfaisance, et fondant surtout des sociétés modèles; d'autre part, en mettant plus d'ordre dans l'inégalité même.

Mais tout cela ne forme pas un système régulier, régi par des lois exactes, logiquement déduites de la Justice. L'intervention de l'autorité devient donc nécessaire : cette autorité, la religion seule peut la créer et la faire recevoir.

Tel est le système de l'Eglise, auquel nous allons donner maintenant une expression philosophique.

Partout où il se produit, en dehors des conditions de la science et du droit, un principe de mysticisme, les sectateurs de ce principe tendent à se constituer en société à part, ou pour employer le terme consacré, en Eglise?

Cette Eglise a pour but, d'une part de développer son principe, c'est à dire son dogme, puis d'organiser en elle la vie sociale conformément à ce dogme.

Le dogme qui a servi à fonder la société étant supérieur, par sa nature mystique, à toute raison et à toute volonté, il en résulte d'abord que la société, ou l'Eglise, organe du dogme, est supérieure à chacun des initiés qui la composent; son dogme fait son autorité : *Qui non audierit ecclesiam, sit vobis sicut ethnicus et publicanus*. Puis, comme le spirituel se lie essentiellement au temporel, une seconde conséquence est que cette Eglise, non contente de substituer son autorité doctrinale à la raison libre de ses membres, son droit à leur droit, sa collectivité à leur individualité, tend encore à avoir la haute direction des intérêts, finalement à attirer à elle toutes les propriétés.

C'est ainsi que l'Eglise chrétienne, après s'être formée sur le dogme messianique, c'est à dire du péché originel, de la rédemption et de la grâce, a manifesté son autorité dogmatique par ses évêques, ses conciles, ses papes, ses tribunaux d'inquisition; qu'ensuite elle a étendu sa main sur le temporel, par sa pénitencerie, ses propriétés ecclésiastiques, son pacte avec Charlemagne. Aussi les initiés disent-ils que la religion est ce qui les *relie*, prenant l'effet de la religion pour la religion elle-même. — Ils sont liés en effet, dans toutes leurs puissances et facultés. C'est le propre des idées mystiques de subjuguer l'entendement par la superstition, d'enchaîner la volonté, de réglementer les actions, en dernière analyse, d'absorber en un intérêt anonyme tous les intérêts particuliers.

On peut vérifier l'exactitude de cette observation sur toutes les sectes mystiques existantes ou mortes : la règle est sans exception. Le matérialisme lui-même, qu'on pourrait définir le mysticisme de la matière, ne s'y soustrait point. Destutt de Tracy avouait d'assez bonne grâce que ce qu'on appelle *économie* n'est qu'un recueil de routines, imposé par la nécessité, en vertu de laquelle il condamnait à perpétuité les neuf dixièmes du genre humain à servir l'autre dixième. La *nécessité*, tel était le principe dont Destutt de Tracy et J. B. Say se faisaient une sorte de raison mystique, pour excuser les innombrables contradictions de leur théorie. Au fond, la théorie des soi-disant écono-

mistes, formulée avec tant de cynisme par Malthus, est la même que celle de l'Eglise, avec cette différence que, selon l'Eglise, l'inégalité des conditions n'est point d'institution naturelle, elle est d'institution satanique; tandis que, selon les malthusiens, elle est de nécessité physique et économique. Aussi la charité et les établissements de bienfaisance leur répugnent souverainement. Et de même que l'Eglise, convaincue, comme l'avoue Bergier, de l'impossibilité de tracer une règle des mœurs, y supplée par l'*Autorité;* de même l'école de Malthus, sachant parfaitement à quoi s'en tenir sur la valeur de ses sophismes, y supplée par la *Liberté*, ce qui veut dire par les *baïonnettes*.

Maintenant que la question du paupérisme se pose de nouveau, comme au siècle premier de l'Eglise, faut-il s'étonner que la réponse soit, avant tout, une pensée de despotisme? Le socialisme, depuis Lycurgue jusqu'à Cabet, affecte l'autorité; Robespierre, ni plus ni moins que Napoléon, gouvernait par l'autorité; les saint-simoniens gouvernent par l'autorité; Robert Owen, Aug. Comte, par l'autorité. Demain nous verrons des biologistes, des phrénologues, des magnétiseurs, gouverner par le fluide animal, les tables tournantes, la magie, la *sagie*, c'est à dire toujours par l'autorité. Combien votre âme doit être réjouie, Monseigneur, de voir ces novateurs des derniers jours, si fiers de leur petit savoir, si orgueilleux de leur progrès, confesser à l'unanimité qu'il n'y a pas pour l'espèce humaine de Justice, que la contrainte seule peut avoir raison de sa perversité, et donner ainsi pleinement raison à votre foi!

Mais peut-être que la pratique de l'Eglise vaudra mieux que sa théorie; peut-être qu'en suivant la droite raison, en obéissant à la spontanéité de la conscience, elle trouvera des règles dont la sagesse fera oublier sa théologie.

Hélas! la porte de l'Eglise est comme celle de l'enfer, elle ne laisse pas même, à ceux qui entrent, l'espérance. Si l'homme qui voit juste ne donne que des œuvres imparfaites, d'après ce principe que toute réalisation est en arrière de l'idée, qu'arrivera-t-il lorsque l'idée elle-même est fausse? C'est ce dont nous allons juger tout à l'heure.

CHAPITRE III

Pratique de l'Église depuis son origine jusqu'à la Révolution.

XI. — Si le lecteur a suivi avec quelque attention l'analyse qui précède, il sait à quoi s'en tenir sur le système économique de l'Eglise, il en possède la clef.

Par une contradiction qui lui est propre et qui résulte directement de son dogme, l'Eglise, en ce qui touche l'organisation du travail et de la propriété, est tout à la fois communiste et féodale.

Elle est communiste, en ce qu'elle considère la communauté pure, sans distinction de tien ni de mien, comme l'idéal de l'association humaine; cet idéal, selon elle, aurait été réalisé dans le Paradis terrestre, et elle espère, avec la grâce de Jésus-Christ, le réaliser encore par ses établissements cénobitiques.

L'Eglise est féodale, en vertu du péché originel qui a détruit la loi de charité, et créé à tout jamais l'inégalité parmi les hommes. Or, comme cette inégalité est invincible, que d'autre part tous ne peuvent entrer dans les communautés religieuses, l'Eglise a jugé que le plus convenable était de réglementer l'inégalité en lui donnant une forme hiérarchique, et l'adoucissant soit par le contre-poids de ces communautés, soit par des institutions de bienfaisance. Dans ce plan, les intérêts de la noblesse sont solidaires de ceux de l'Eglise; il s'entre-soutiennent, en même temps qu'ils contiennent la plèbe. L'histoire prouve que la noblesse et le clergé sont restés ordinairement unis et qu'ils ont eu moins à se plaindre l'un de l'autre que de la monarchie, qui toujours tend à l'absolutisme, et n'est donnée que comme sommet de la féodalité dans la pensée chrétienne.

Suivons maintenant l'histoire de l'Eglise.

XII. — Après la mort de Jésus, les premiers qui avaient reçu la parole s'arrangent pour vivre en *frères* et mener la *vie parfaite*. Ils mettent leur avoir en commun, et organi-

sent les agapes. On a débité force niaiseries sur ces communautés du premier et du second siècle, dont le succès fut aussi peu brillant que celui de nos modernes communistes. Autant l'Eglise aime à rappeler aujourd'hui ces repas d'amour pour l'édification du bon peuple, autant elle mit jadis d'empressement et de persévérance à les abolir. Les gens comme il faut, parmi lesquels en première ligne les évêques, goûtaient peu cette promiscuité. On saisit l'occasion de quelques scandales pour supprimer les agapes, ce dont je loue l'épiscopat, mais sans les remplacer par rien qui répondît aux espérances messianiques, ce dont je me plaindrais, si l'absence de toute idée économique ne servait ici d'excuse. Le droit romain de propriété, apanage du patriciat, cause première de la corruption païenne et contre lequel s'était levé l'Evangile, rentra donc triomphant dans la chrétienté : nous avons sous les yeux un exemple de ce revirement dans l'école saint-simonienne, qui en 1831 attaquait la propriété, et en 1848 se prononçait contre le socialisme.

A partir de ce moment, un double courant se manifeste dans l'Eglise : le courant démocratique ou communiste, et le courant épiscopal, féodal et propriétaire. Ce n'est pas à dire que le peuple, poussé par le paupérisme, fût pour cela toujours ennemi de la propriété, adorateur des couvents et des immunités ecclésiastiques, et que les évêques d'autre part proscrivissent toute communauté. Il en fut des représentants naturels de ces deux principes, la propriété et la communauté, comme plus tard des gibelins et des guelfes : chaque parti prit fréquemment les maximes de l'autre, au gré des passions du moment et des contradiction de l'histoire, et l'on vit la plèbe, comme la noblesse et les rois, envier les biens de l'Église, demander la suppression de la dîme et des couvents, pendant que l'épiscopat multipliait autour de lui les communautés religieuses et les prenait sous sa protection.

Les gnostiques millénaires comptaient sur un retour prochain du Christ pour avoir leur part des jouissances temporelles; ils repoussaient la pauvreté, la jugeant immorale, inconciliable avec la promesse messianique et furent toujours en rébellion contre les évêques, dépositaires des trésors de l'Eglise, des aumônes des fidèles, et dont on

accusa de bonne heure l'insolence et le luxe. Je ne sais quel empereur disait que s'il n'était césar, il voudrait être évêque chrétien. Les gnostiques devinrent dangereux, d'abord par l'insoluble problème qu'ils posaient à l'Eglise, le problème de l'extinction du paupérisme, puis par le reproche de spoliation qu'ils donnaient lieu aux païens de faire planer sur tous les chrétiens. L'Eglise condamna les gnostiques comme impurs, entendant mal le sens de l'Evangile, et faussant la tradition. L'orthodoxie les a accusés de toutes les turpitudes dont le paganisme l'accusait elle-même : soit, je veux que l'accusation n'ait pas été tout à fait sans fondement. Mais ces hérétiques étaient fondés aussi à demander si le Christ, venu pour perfectionner la loi, n'avait entendu perfectionner que la loi quiritaire, le privilége des riches, et s'il n'avait apporté aux pauvres que des paroles?

Les circoncellions et les donatistes protestent à leur tour contre la misère; plus que les gnostiques, il accusent la mystification de l'Evangile et la trahison des évêques, gorgés, disaient-ils, du bien des pauvres. On devine que le clergé, par les mains duquel passaient tant de richesses, en retenait une bonne part. Qui le croirait? Les circoncellions sont dénoncés comme partageux et anarchistes à Constantin, qui les extermine. Sans doute, je veux le croire, ces malheureux prenaient de travers la parole du Messie, dont l'empire n'est pas de ce bas monde. Mais pourquoi ne les avoir pas prévenus, dès le commencement, que la loi des XII tables faisait partie du Nouveau-Testament, qu'Appius Clodius avait été un précurseur du Christ, aussi bien que Moïse, Elie et Jean-Baptiste; que Papinien, Ulpien, Modestin, tous les membres du conseil d'Etat de Septime Sévère, le rude persécuteur, devaient être considérés comme des Pères de l'Eglise, ni plus ni moins que Tertullien et Origène?

XIII. — L'histoire de l'Eglise, d'un bout à l'autre, est remplie du cri des populations contre la misère. La discipline inventée par l'Eglise ne fut jamais acceptée comme chrétienne, bien qu'elle fût l'expression la plus pure de la pensée du Christ. Malgré le péché originel, et la Providence, et la Charité, et l'Autorité, et la Grâce, et l'immor-

talité bienheureuse, on ne pouvait s'accoutumer à un régime qui ne professait la miséricorde que pour mieux cimenter l'égoïsme; qui, après avoir affranchi les esclaves au nom de la rédemption, rendait pire qu'auparavant la condition du colon et du mercenaire; qui, en organisant la bienfaisance, n'aboutissait qu'à engraisser le clergé; qui, enfin, après avoir proclamé la vie commune comme la vie parfaite, la réservait à quelques groupes d'élus, terreur des familles dont ils accaparaient les héritages, vers rongeurs de la société à laquelle ils ne rendaient rien. Rien d'aussi outrageux ne s'était vu, ni avant Jésus-Christ, alors que le monde était livré au démon; ni depuis Jésus-Christ, sous le règne des persécuteurs.

Que fut, au moyen âge, l'hérésie des Albigeois, et plus tard de toutes ces multitudes, dirai-je fanatiques ou faméliques? qui remplirent la France, l'Italie, la Bohême? Une protestation contre le régime clérico-féodal. — Cela n'est pas dans l'Evangile! s'écriaient-elles; cela ne peut pas y être. Il doit y avoir, pour les chrétiens, une autre existence. — Qui prit alors la défense du privilége menacé? Qui prêcha la croisade? Qui lança l'excommunication? Qui alluma le bûcher? l'Eglise, solidaire et participante de la féodalité; l'Eglise, qui, outre les biens de ces communautés, possédait des propriétés épiscopales, curiales, canoniales; l'Eglise, pour qui le principe de l'inégalité des fortunes était devenu article de foi; l'Eglise enfin, qui, à défaut d'un droit économique positif, avait dû se faire des institutions du péché une discipline, et qui se trouvait alors dans la nécessité de couvrir de son autorité ces institutions, malgré leur impure origine, et de les défendre avec le même zèle qu'elle défendait la Trinité, la présence réelle et les saintes images. Les hérétiques brûlés, les inquisiteurs ne se firent faute de confisquer leurs biens : toujours, dans l'Eglise, la spoliation a suivi le supplice. Autant il en devait arriver, sous Luther, aux paysans de la Westphalie et du Rhin, afin qu'il fût démontré, par l'exemple des réformés comme par celui des orthodoxes, que la dépravation de la Justice, et la misère qui en est la suite, n'est pas le fait du sacerdoce; elle est le fait de la religion.

C'est ainsi qu'à toutes les époques le Testament du Christ s'est résolu en un pacte frustratoire pour les populations

souffreteuses, qui dans leur naïveté sommaient le Christ, en la personne de l'Église, de tenir ses promesses.

Jusqu'ici cependant nous n'avons guère à reprocher à l'Eglise que ses illusions mystiques, son ignorance des lois de l'économie, tout au plus l'égoïsme sensuel et l'inertie de ses ministres, vivant grassement de l'autel, pendant que les clients de l'autel meurent de faim. Nous allons la voir entreprendre pour tout de bon de désorganiser la société par la dépossession générale.

XIV. — Les communautés primitives et les agapes n'ayant donc pas obtenu le succès qu'on avait espéré, la *vie parfaite*, cette vie de contemplation et d'idéal à laquelle tendaient les chrétiens, chercha à s'établir dans un autre milieu. Comme on la jugeait incompatible avec les occupations du siècle, on se réfugia dans la solitude : la persécution prolongée de Dioclétien détermina ce mouvement. Paul, Antoine, Hilarion, remplirent les déserts de la Thébaïde du bruit de leur sainteté et de leurs miracles. De nombreux imitateurs se joignirent à eux ; Pacôme, le premier qui donna à ses disciples un règlement, réunit sous sa direction jusqu'à cinq mille moines. Le quatrième siècle fut l'âge d'or du monachisme. Les histoires qu'en répandirent Athanase, Rufin, Jérôme, Théodore, et tous les pèlerins qui les visitèrent, enflammèrent l'Occident d'une religieuse émulation. Des groupes de cénobites commencèrent à se former sur le modèle de ceux d'Egypte : Martin, dans les Gaules ; Cassien, à Marseille ; Honorat, à Lérins, en furent les principaux initiateurs. Cassiodore, Colomban, Benoît Biscop, suivirent de près. Le plus célèbre de tous fut Benoît, fondateur du Mont-Cassin, véritable père du système conventuel, qui faillit engloutir la chrétienté.

En principe, le but de la vie parfaite était de *jouir de Dieu*. Pour arriver à ce but, le moyen était de vivre *seul*, c'est à dire dégagé de toute affection, de tout attachement, de tout intérêt, de toute affaire. Pour conquérir la solitude, il faut se contenter de peu et se suffire à soi-même : chose facile dans la Thébaïde, où la chaleur du climat et la sobriété qu'il impose rendaient ces conditions aisées à remplir. Dans la haute Egypte, la plus grande partie de la

journée était employé par les solitaires à la contemplation et à la prière; ils s'adonnaient peu au travail, le subissant comme instrument de discipline, plutôt que comme moyen de subsistance.

Mais sous le climat d'Europe, dans les forêts et les montagnes du nord, la vie érémitique devenait bien autrement pénible que dans les oasis de l'Arabie et de la Thébaïde. En 480, lorsque naquit Benoît, le monachisme, embrassé dans un moment d'exaltation fanatique, était en pleine décadence, à la veille de périr, moins encore par le défaut de règle que par le manque de ressources. D'effroyables excès se commettaient dans cette tourbe d'hallucinés et de vagabonds, simulant de leur mieux la vie romanesque du désert, et qui tous aspiraient à la prophétie et au miracle. En 520, Benoît, déjà célèbre, à qui une longue pratique de la vie contemplative en avait appris les abus et les ressources, commença cette grande réforme, qui n'était autre chose que l'application décisive aux races d'Europe des principes de la *vie parfaite* et de la *discipline* chrétienne.

Ces principes se réduisent à quatre principaux : l'obligation du travail, la renonciation à toute propriété, la méditation ou la vie intérieure, voilà pour le moine; l'agrandissement indéfini du domaine conventuel, voilà pour l'Eglise.

La règle du Mont-Cassin, rapidement propagée par toute l'Europe, constituait ainsi un genre de vie à part également en dehors du clergé ordinaire ou séculier et de la société laïque, laquelle, suivant Benoît, n'avait de chrétien que le baptême et la participation aux mystères. Ce régime aussi rapproché que possible de la vie des bienheureux, qui n'ont plus besoin de travailler, de prier, de lire, de posséder aucune chose, puisqu'ils possèdent Dieu, réalisait l'idéal du christianisme, qui régnerait sans partage le jour où toute propriété serait entrée dans le système, où toute volonté serait soumise à ses lois.

Voici comment le fondateur procédait à cette grande œuvre. Le premier et le principal moyen d'accaparement consistait dans les donations que les familles manquaient rarement de faire à ceux de leurs membres qui embrassaient la vie cénobitique. Après avoir condamné la pro-

priété, comme chose détestable, diabolique, digne du feu, Benoît continue :

Si le néophyte a quelques biens, il les distribuera aux pauvres avant de faire profession, ou il les *donnera au monastère par une donation solennelle,* sans se réserver rien du tout, sachant que depuis ce jour il n'a pas même la disposition libre de son propre corps. C'est pourquoi, dès l'heure même, il sera dépouillé de ses habits qu'il avait sur lui, et sera revêtu des habits du monastère. Cependant on serrera dans le vestiaire les habits qu'on lui a ôtés, pour y être gardés avec soin, afin que, s'il arrivait que par la suggestion du diable il voulût sortir du monastère (ce que Dieu ne veuille permettre), on le dépouille des habits du monastère, et que, lui ayant rendu les siens, on le chasse. Toutefois, *on ne lui rendra point sa promesse,* que l'abbé aura retirée de dessus l'autel, *mais elle sera gardée au monastère.*

Il est évident que l'alternative présentée au néophyte, de distribuer ses biens aux pauvres ou de les donner au monastère, n'est là que pour les convenances. Quel néophyte, plein du zèle de la maison de Dieu, entrant chez de si saints personnages, et ayant du bien, eût voulu vivre à leurs dépens? Est-ce que d'ailleurs ce bien donné au monastère, qui recevait les pauvres aussi bien que les riches, n'appartenait pas toujours aux pauvres?

Mais l'avare Achéron ne lâche point sa proie. Que le zèle du cénobite vienne à se refroidir, il peut se retirer quand il voudra; il est libre, le monastère ne le retient pas. On lui rendra ses habits de laïque, mais, admirez ceci, vous tous qui avez une notion du juste et de l'injuste, ON NE LUI RENDRA PAS SA PROMESSE! Le monastère garde le bien, bien dont la donation ne profitera pas au salut de l'apostat : la promesse est retirée de dessus l'autel; mais bien qui profitera au monastère, qui en garde le titre dans ses archives.

Cela ne vous semble-t-il pas, Monseigneur, friser de près l'escroquerie? Et si la morale était de quelque chose dans l'Eglise, trouvez-vous que le bienheureux et béni Benoît ne mériterait pas, pour cette édifiante stipulation, d'être damné à tous diables?

Citons encore : je ne sais rien de plus utile à la science que cette discipline des hommes de Dieu.

S'il se rencontre quelque personne noble qui offre son fils à Dieu

dans le monastère, et que l'enfant soit fort petit, le père et la mère feront par écrit la demande d'être reçu dans le monastère, et, outre l'offrande, ils envelopperont cette demande et la main de l'enfant dans la nappe de l'autel, et l'offriront en cette manière. Quant aux biens qui peuvent appartenir à cet enfant, ils promettront avec serment dans cet écrit qu'ils ne lui en donneront jamais rien, ni par eux-mêmes, ni par aucune personne interposée, ni en quelque manière que ce puisse être, et qu'ils ne lui donneront ni occasion ni moyens de posséder aucuns biens. Que s'ils ne veulent pas cela et qu'ils désirent faire quelque aumône au monastère par reconnaissance, qu'ils en fassent une donation au monastère, en se réservant, s'ils veulent, l'usufruit durant leur vie. Enfin que l'on établisse et que l'on assure tellement toutes choses, qu'il ne reste à l'enfant aucun sujet de doute ou de soupçon qui lui puisse être un piége pour le perdre, ce qu'à Dieu ne plaise? comme nous l'avons connu par expérience. Ceux qui ont peu de biens feront comme les riches; mais ceux qui n'ont rien du tout feront simplement leur promesse par écrit et leur offrande, et présenteront leur fils en présence de témoins.

Se peut-il de ruse plus grossière et en même temps plus infernale? Les enfants seront reçus à faire profession sur la présentation des parents, mais à condition que ceux-ci jureront de les déshériter. Déshériter mon enfant parce que je désire le vouer au service de Dieu! Quelle barbarie! quel sacrifice à exiger du cœur d'un père!... Oui, répond le législateur du monachisme; point de milieu entre la religion et la propriété. Si cependant, ajoute-t-il, en considération de ce cher enfant, vous voulez avantager de quelque chose la communauté, vous pouvez faire une donation au monastère. Mais il faut assurer si bien les choses, qu'il ne reste à l'enfant, devenu homme, ni doute ni soupçon qu'il possède rien!

Voilà pourtant ce qui valut à ce fameux Benoît de Nursie les honneurs de la canonisation, et à sa règle un succès fou. Son ordre se multipliant sous mille formes, absorbant tous les autres, remplit bientôt l'Europe. Dans les villes et les campagnes les congrégations se dénombrent par centaines, les monastères par milliers, les religieux des deux sexes par millions. Au douzième siècle, la seule congrégation de Cluny comptait dix mille moines; celle des Camaldules, trois mille; celle de Fontevrault, trente monastères.

Dès le onzième siècle, l'ordre est devenu si puissant, ses revenus sont si bien assurés, que les bons religieux son-

gent à s'élever d'un degré dans la *vie parfaite*, en se déchargeant du travail des mains, occupation grossière, pleine de distractions, indigne d'un véritable ascète. C'est alors que Jean Gualbert, fondateur de Vallombreuse, institue les *Frères lais* ou laïques, chargés de la grosse besogne. A partir de ce moment, les pieux cénobites renoncent à la pioche; ils se livrent à la copie des manuscrits et à d'autres menues fonctions littéraires; ils finiront par *ne rien faire* et *s'engraisser*, comme dit Boileau, *d'une longue et sainte oisiveté.*

Mais le temps est encore loin. En 1221, un siècle environ après l'importante modification introduite par Jean Gualbert, François d'Assise, dont les merveilles devaient éclipser celles du prophète Élie, mit la dernière main à l'œuvre en instituant, sous le nom de *Frères mineurs*, une congrégation nouvelle, composée d'hommes et de femmes mariés. Les constitutions de ces couples-moines furent approuvées soixante-huit ans après par le pape Nicolas IV: c'est ce qu'on nomma *Tiers-ordre de Saint-François.*

Maintenant l'Eglise peut se recruter par elle-même; la chrétienté est au complet. Le peuple donna à ces franciscains laïques et mariés les noms de *petits frères*, *fratricelles*, *frérots*, *béguins* ou *beggards*, *picards* et *turlupins*. Au quinzième siècle, François de Paule enchérit encore sur François d'Assise en instituant les *Minimes*, surnommés *Bons hommes*, comme l'avaient été longtemps auparavant les Albigeois et autres dévots rigides. Ce fut le point culminant de la puissance ecclésiastique, et le suprême effort de sa discipline. Le diable, qui se retrouve également là où il y a des femmes et là où il n'y en a pas, vint déranger ce plan magnifique. L'introduction du mariage dans la vie cénobitique ramena, avec l'idée de propriété, les rêveries des gnostiques du deuxième et du troisième siècle. En 1254 paraît l'*Evangile éternel;* un schisme éclate; le tiers-ordre de Saint-François tombe sous l'animadversion populaire. Seize ans plus tard, la publication des établissements de Louis IX achève la victoire de la société laïque et libre sur l'utopie monacale. Quant aux établissements unisexuels, l'impudicité, la paresse et l'ignorance y devinrent telles, que trois siècles de Renaissance, de Réforme et de Révolution, n'ont encore pu en effacer l'horreur.

L'*Encyclopédie nouvelle* apprécie en ces termes l'entreprise, trop oubliée de nos jours, des ordres religieux :

Au sein de la société laïque, le monastère était, dans la personne de son abbé, une espèce de monstre vivant, un laïque ayant plusieurs corps pour exécuter ses volontés, possédant une intelligence qui dominait autant de forces actives qu'il y avait de moines vivant ensemble sous sa loi. Quelle puissance d'envahissement ne devait-il pas avoir? Avec quelle force il devait attirer à lui les richesses du monde extérieur! Soit qu'il s'attaquât à la terre, inculte encore sous l'épaisse écorce des forêts ; soit qu'il prît les membres de la société laïque corps à corps, un à un, isolés, réduits à la force de leur propre individualité, ou engagés dans les liens de coalisions vaines qu'une infinie multitude de rivalités jalouses, d'intérêts opposés, déchiraient à l'intérieur, le monastère ou l'abbé devait sortir de cette lutte toujours victorieux. Il n'y avait rien en cette organisation monacale qui ne fût ORGANE DE PRÉHENSION, et l'œil ne saurait y découvrir une cause de dispersion de richesses. L'économie la plus sévère régnait à l'intérieur. Libre de tous les soins et de toutes les luttes qu'entraîne la possession de choses incessamment convoitées, chaque moine était une force vive disponible que l'abbé dirigeait à l'extérieur contre le monde, dans un but commun et hostile, à une place fixée d'avance et d'après un plan concerté. La mort elle-même ne venait rien déranger aux prévisions de l'intelligence complétement dirigée vers le but : le moine qui mourait ne laissait après lui aucun vide, aucune cause de trouble et de division ; c'était la molécule vivante d'un corps organique dont la mort n'influe nullement sur la vie de l'être dont il fait partie.

Le monastère était donc un être extrêmement puissant par ses moyens de préhension. La société laïque n'avait rien à lui opposer de semblable ; aussi ne tarda-t-elle pas à craindre et à redouter ses envahissements incessants. Tant que cette activité et cette puissance de la société monastique parurent ne s'employer qu'à exploiter la terre en friche, à abattre les forêts, à peupler les déserts et les sommets des montagnes, à enseigner la lecture au peuple, la société laïque applaudit. Mais quand les moines, devenus de plus en plus nombreux à l'ombre de la croix, s'abattirent sur les campagnes cultivées et dans les villes, et menacèrent d'absorber, avec le sol et la richesse, la population libre elle-même, alors la société laïque se mit à leur résister, jusqu'au jour où, leur déclarant hautement la guerre, elle raya de sa main puissante et victorieuse la charte qui les constituait en communautés soi-disant religieuses au sein de la nation.

XV. — Lorsque la Révolution française éclata, le clergé possédait en France le tiers du territoire. L'Assemblée na-

tionale ayant décidé que les biens du clergé seraient repris et vendus, les députés de cet ordre, appuyés par la royauté et la noblesse, protestèrent avec force, en criant à la spoliation et invoquant le droit de propriété. Ceux qui leur répondirent firent valoir tour à tour l'intention des donateurs, l'abus de la propriété ecclésiastique, la compensation offerte au clergé, le besoin du trésor, etc. L'Etat, selon Kant, ne pouvait être lié à jamais par l'autorisation qu'il avait donnée autrefois au clergé de posséder ces biens. Comme si le droit de propriété était une concession de l'Etat! La vérité vraie ne fut dite par personne.

Or, la vérité est que le principe d'appropriation, sans lequel il n'est pas d'économie publique, est d'origine polythéiste et antichrétienne; que telle a été, dès le siècle des apôtres, la doctrine de l'Eglise; que les Antoine, les Pacôme, les Benoît, tous ces héros du communisme dont l'Eglise a fait des saints, n'ont eu pour objet que de détruire cette damnable institution, en accaparant, au nom de l'Eglise, les biens et les propriétés des familles; qu'ainsi la formation de la propriété ecclésiastique a été l'effet d'un complot dirigé par l'Eglise contre la propriété elle-même; qu'en conséquence la nation, obéissant désormais à d'autres principes, se devait de rentrer dans ces biens subrepticement obtenus; que la Révolution était faite contre le parasitisme ecclésiastique autant que contre la tyrannie féodale; et qu'en révoquant ces donations superstitieuses, en dispersant par la suppression des couvents le troupeau de Jésus-Christ, elle ne faisait que rétablir les choses en l'état où elles se trouvaient lorsque Barnabé, vendant son patrimoine et en versant le prix aux pieds des apôtres, donna par son exemple le signal de la désappropriation universelle.

Entre la Révolution et l'Eglise, la question relative aux biens du clergé n'était pas, comme il semblait aux observateurs superficiels, une question de propriété, dans le sens que la posait l'abbé Maury; c'était une question utile, d'économie sociale.

Si le principe de propriété est un principe juste, indispensable à l'ordre des sociétés, pourquoi l'Eglise enseigne-t-elle le contraire dans ses constitutions cénobitiques? Pourquoi ce développement des ordres religieux, allant

jusqu'à l'absorption de la société tout entière? Pourquoi cet envahissement continuel de la propriété des familles? Que signifie cette conspiration contre l'ordre social? Pourquoi, au dix-neuvième siècle encore, le vicaire de Jésus-Christ excommunie-t-il le Piémont et l'Espagne, coupables, comme la France de 89, d'avoir rétabli la véritable pratique de la propriété, en vendant les biens du clergé?

Si au contraire le principe de propriété est faux, incompatible avec la foi du Christ, avec la discipline de l'Eglise, avec la destinée humaine, pourquoi l'Eglise a-t-elle condamné les communistes des premiers siècles, gnostiques, circoncellions, etc.? Pourquoi a-t-elle massacré les Albigeois, les Vaudois, les Anabaptistes, qui tous se réclamaient de la tradition primitive et des agapes? Pourquoi, sous nos yeux, a-t-elle lancé l'anathème contre les socialistes et provoqué leur extermination?

Que l'Eglise daigne nous dire quel est, en fin de compte, son principe juridique, quelle est sa morale?

La morale de l'Eglise, sa loi économique, je l'ai dit, est double, communiste et propriétaire tout à la fois, ce qui veut dire qu'en matière économique l'Eglise n'a point de loi, elle n'admet pas en principe qu'il y en ait une. C'est pour cela qu'elle a créé une *discipline*, où la communauté est la règle, la propriété l'exception; d'après laquelle quiconque, peuple ou gouvernement, citoyen ou prince, porte atteinte aux établissements de l'Eglise ou aux fiefs qu'elle autorise, est également coupable de désobéissance et encourt l'excommunication.

Le vulgaire, tout occupé des intérêts matériels, est porté à juger de la conscience du clergé d'après la sienne; il attribue à des motifs de cupidité et d'ambition une conduite qu'entre laïques il est impossible, en effet, d'expliquer autrement.

Mais il est évident, et vous ne pouvez que souscrire à cet avis, Monseigneur, qu'indépendamment des considérations mondaines qui peuvent diriger ses membres, l'Eglise est gouvernée par une idée; que, si cette idée avait quelque chose de commun avec la pratique séculière, dès longtemps l'Eglise et le siècle seraient d'accord, et que la puissance spirituelle réglant ses intérêts d'après la même loi que la temporelle, la fusion serait faite, ou, pour mieux dire, il

n'y aurait jamais eu de scission. On n'aurait pas attendu, par exemple, jusqu'en 1789, pour assigner aux fonctionnaires ecclésiastiques leur légitime salaire; l'Eglise n'avait que faire pour cela de prêcher la communauté aux parfaits, et de s'exposer au reproche de spoliation. Il suffisait d'établir sur la masse du peuple chrétien une cotisation fixe et proportionnelle. C'est ainsi qu'en usent les clergés dissidents, plus éloignés, sans nul doute, du véritable esprit de l'Eglise par la constitution révolutionnaire de leur traitement, que par toutes leurs aberrations sur le dogme.

Mais l'Eglise catholique ne saurait, sans abandonner sa tradition et renier sa foi, se prêter à cette transaction d'une Justice tout humaine, accepter pour règle de ses mœurs un principe de droit rationnel, qui ne tend à rien de moins qu'à chasser la Divinité de son temple, en substituant jusque dans le sanctuaire la théorie de l'immanence à celle de la révélation.

Certes, les déclamations d'un abbé Maury et les excommunications d'un Pie IX me donnent envie de rire; mais comment de soi-disant *ministres du saint Evangile* osent-ils se dire chrétiens, quand cette parole de Dieu qu'ils annoncent leur est tarifée comme une leçon d'éloquence? Ignorent-ils que le prêtre du Christ, par la nature de son dogme, est en dehors de l'économie vulgaire; que son service n'est point matière échangeable et vénale, et ne peut pas plus que l'amour être soumis au salaire; qu'organe d'une pensée communiste, il est censé vivre en communauté avec les fidèles, dont il est le chef spirituel; qu'il est le régisseur de cette communauté, dont le dogme transcendant prime toutes les lois; et que le jour où pasteur et brebis sortent de l'indivision, c'est comme s'ils rompaient le *lien* religieux, l'Eglise tend à se dissoudre, et le christianisme est en péril? Saint Paul fabriquait des tentes, afin qu'il ne fût pas dit qu'il vivait de l'Évangile, comme l'artisan de son métier; d'autres recevaient les secours de la COMMUNAUTÉ, de la communauté, entendez-vous? ce qui exclut l'idée d'un échange.

Soyons donc logiques : c'est le seul moyen, pour vous, Monseigneur, de rester sans reproche, et pour moi, qui accuse votre religion en respectant votre personne, d'être juste. Les biens que l'Eglise accumule sont le *trésor des*

pauvres, c'est à dire de la multitude inférieure vouée à la non-propriété; de même que les indulgences qu'elle dispense sont le *trésor des âmes du purgatoire*. Toute son économie, en ce monde et en l'autre, est comprise dans cette double attribution. Lorsqu'elle emplit le premier de ces trésors en versant sur le monde les richesses du second, qui pourrait l'accuser de simonie? Le vrai simoniaque est celui qui, oubliant le décret évangélique, assimile le sacerdoce à une fonction salariée, et fait ainsi de la prédication et de l'administration des sacrements un objet d'échange.

Encore une fois, si telle n'était pas la pure doctrine de l'Eglise, s'il fallait interpréter autrement sa constante discipline, je le demande, comment justifier ce travail incessant de reconstitution de la propriété ecclésiastique, ces actes de captation et tout ce trafic auquel l'Eglise se livre sans honte, et qui ne choque pas moins l'économie sociale que la morale vulgaire?

Mais ceci touche aux faits de la réaction contemporaine, et mérite d'être traité à part.

CHAPITRE IV

Pratique de l'Église depuis la Révolution.

XVI. — Lorsque dans la nuit du 4 août 1789 l'Assemblée constituante abolit le régime féodal, elle ne toucha pas aux propriétés des nobles : les confiscations qui eurent lieu plus tard furent l'effet des lois pénales rendues contre l'émigration, nullement une mesure de guerre dirigée contre la noblesse. Ceux qui restèrent en France conservèrent leurs biens, et trente-six ans plus tard, en 1825, la nation indemnisa ceux des émigrés qui les avaient perdus.

Et cependant le système féodal ne se releva pas; la noblesse, même en conservant ses titres, ne fut plus rien. Aujourd'hui encore, malgré la réaction qui emporte la société, elle ne peut pas se reformer ni renaître. Pourquoi cela?

C'est qu'en 1789, en attaquant la féodalité, on ne faisait la guerre ni aux personnes, ni aux familles, ni aux souvenirs, ni à une classe de citoyens, mais à un principe. C'est au système, à l'idée, qu'on en voulait; c'est le principe qui fut directement et nominativement démoli; et comme on ne démolit un principe qu'avec des principes, la féodalité disparut pour toujours dans le déluge des idées révolutionnaires.

Il n'en fut pas de même pour l'Église.

Lorsque la même assemblée constituante s'empara des biens ecclésiastiques, donnant au clergé une *constitution civile*, assignant aux prêtres un traitement sur le budget, supprimant les couvents, abolissant les vœux monastiques, etc., elle crut sans doute avoir extirpé du sein de la nation cette propriété insociale. Mais elle ne touchait pas à l'idée, elle respectait le principe, bref elle faisait elle-même profession de religion; et tôt ou tard l'idée religieuse, sauvée du naufrage de 93 par les Robespierre, les Grégoire, les la Réveillère-Lepaux, les Bonaparte, remise à la mode par les Bernardin de Saint-Pierre, les Chateaubriand, les de Maistre, les de Bonald, les Lamennais, les Lamartine et toute l'école romantique, l'idée religieuse, dis-je, devait reparaître dans son organisme matériel, l'âme reprendre son corps, l'Église reformer ses domaines.

L'Eglise veut ravoir ses propriétés, et, l'interdit qui depuis 1789 pesait sur elle étant levé, la réaction de l'époque laissant faire, elle les raura. *La terre est à Jéhovah*, dit l'Ecriture; ce que l'Evangile traduit ainsi : *Heureux les pieux*, hassidim, c'est à dire les moines, *parce qu'ils posséderont la terre!* L'heure est venue pour l'Eglise de re cueillir le fruit de la promesse, et elle se met à l'œuvre avec un courage, une certitude du succès, qui témoigne des bonnes dispositions du siècle, pour ne pas dire de sa complicité. Déjà, à la nouvelle que le gouvernement espagnol saisissait les biens ecclésiastiques, comme avait fait l'assemblée constituante en 1789, le clergé français, à ce que rapporte un journal, eut l'idée de les racheter en bloc: tant les affaires de notre Église gallicane sont prospères! Sans doute il a craint l'éclat d'une opération aussi gigantesque; il a mieux aimé laisser passer l'orage, agir en détail, dans l'ombre et sans bruit.

On dit, Monseigneur, que depuis votre avénement à l'archevêché de Besançon vous avez, pour le compte de l'Eglise, tant acheté d'immeubles, que vous posséderez bientôt le quart de la ville et du département. Je ne vous demande pas si vos actes d'acquisition sont en règle, ni ce que vous pouvez faire de toutes ces richesses : je connais votre capacité en affaires, et j'ai entendu parler de votre sobriété. Mais puisqu'il est avéré qu'en tout ceci l'Eglise, dépourvue de principes, obéit à une discipline qui lui est propre; d'autre part, que cette discipline a été réprouvée solennellement par le pays; que la loi qui vous interdit la propriété dure encore; que vous vous y êtes implicitement soumis en acceptant un traitement, en signant le Concordat, en occupant un siége dans les conseils de la nation, je vous demande alors quelle garantie vous avez de la loyauté et de l'honnêteté de vos actes? En éludant, en violant comme vous faites, la loi de la Révolution à laquelle vous avez prêté serment, vous sentez-vous absous dans votre for intérieur? Et cette révélation qui vous conduit à des manques de foi si étranges, contre lesquels proteste le sens moral des peuples, ne soulève-t-elle en votre âme aucun doute?

Je sais bien que vous vous prévalez de l'autorisation du gouvernement. D'après la législation qui régit le clergé, toute augmentation du domaine ecclésiastique, toute donation faite à l'Eglise, entre-vifs ou par testament, doit être approuvée par le conseil d'Etat. C'est une garantie que le législateur de 89, en laissant subsister le culte, avait prise contre les empiétements du clergé. Or, répondez-vous, si le pouvoir autorise, qu'avons-nous à nous plaindre? N'est-il pas le représentant de la conscience publique et le gardien de la propriété?

Allons plus loin : je ne voudrais dissimuler rien de ce qui peut vous servir d'excuse.

De qui l'Eglise reçoit-elle les biens qui chaque jour lui arrivent? Du pays lui-même, de la classe qui possède, de la bourgeoisie. La bourgeoisie, en ce moment, refait à sa manière l'œuvre de Charlemagne. Devenue dévote par peur du socialisme, elle se met, qui pour peu, qui pour beaucoup, à doter le clergé. Les richesses que la bourgeoisie accumule, Dieu sait comme, elle en fait part à l'Eglise :

Ce qui vient de la flûte, dit le proverbe, *va au tambour*. Le gouvernement, sauveur des bourgeois, ne fait que donner l'*exequatur* à leurs volontés.

Puis, il est juste de rappeler, à propos de ces détournements d'héritages que l'on reproche à l'Eglise, la complicité des sectes modernes, saint-simoniens, communistes, et de la majorité des démocrates. Quand de prétendus novateurs attaquent avec un tel acharnement l'hérédité, quelle merveille que l'Eglise, autant qu'il est en elle, corrige ces hasards de la naissance, ces caprices de la fortune, ces abus de la propriété? On demande pour l'État quart, tiers, moitié, des successions : l'Eglise en fait autant pour elle-même. Est-ce au *père* Enfantin de se plaindre?

Si nous disputions devant le juge, certainement j'aurais tort. Mais il ne s'agit point ici de la politique du gouvernement, qui peut s'égarer aussi bien que la conscience du pays, mais de l'influence à laquelle obéit le gouvernement, et dont la source est en dernière analyse la religion. Jamais le pouvoir ne s'est donné pour maître de théologie; c'est à l'Eglise que l'opinion attribue cette prérogative, devant laquelle s'incline le pouvoir. Forte de cette direction des âmes, qu'on ne lui dispute pas, l'Eglise a toujours fait du pouvoir ce qu'elle a voulu. Sous Louis-Philippe, les jésuites de Lyon, de Nantes, condamnés par la loi de 1828 à sortir du royaume et à se défaire de leurs propriétés, furent autorisés secrètement à les garder. Que firent les jésuites? Ils continuèrent d'acquérir, et plus que jamais ils acquièrent.

La question est donc plus haute que le conseil d'Etat. Il se peut que le Temporel ne sache pas ce qu'il fait, *Ignosce illis, Domine!* Mais le Spirituel le sait, et c'est vous, Eglise du Christ, que j'interpelle; c'est vous que je somme de justifier vos actes, dans leur principe, dans leur but et dans leur forme. Que signifient ces *concessions*, ces *donations*, ces *subventions*, ce *cumul* d'emplois, ces *monopoles*, ces *priviléges*, ce *commerce*, cette *industrie*, ces *banques*, tous ces moyens plus ou moins licites, empruntés à la pratique séculière, dont l'Eglise se sert pour gagner de l'argent et étendre ses possessions?

XVII. — Partout l'Eglise travaille à changer son état,

conspire contre la division et la circulation de l'immeuble, prélude, par ses restaurations et ses rachats, à la conversion de la propriété démocratique et libre en propriété ecclésiastique et de mainmorte. Pour arriver à ses fins aucun moyen ne lui répugne. Au premier rang il faut mettre ces contributions par sous et deniers qu'elle sait lever sur la piété des fidèles, et dont le produit atteint des sommes fabuleuses.

La papauté, disait un jour au Conservatoire des arts et métiers, devant une réunion de cinq cents personnes, le professeur d'économie politique M. Blanqui, présente le phénomène étrange d'un Etat fondé uniquement sur la mendicité. Là, depuis des siècles, affluent les aumônes de l'univers. C'est de ces subventions que vivent pape, cardinaux, le clergé romain tout entier, avec sa police et sa petite armée, autour desquelles grouille, dans la barbarie et la superstition, la populace transtévérine. Tandis qu'ailleurs l'Etat, fonctionnaire de la nation, tire ses revenus de la production nationale, ici c'est le peuple qui vit des salaires de l'Etat, qu'alimente et soutient la piété des orthodoxes du monde entier. Les seuls hommes qui fassent un peu d'affaires sont les israélites, confinés dans le Ghetto, objets des avanies les plus humiliantes.

Cette manière de se procurer des revenus est d'institution apostolique, et il n'est personne en Europe qui ne puisse en observer les effets. Elle fut calquée sur la pratique du pontificat de Jérusalem, qui dans les derniers temps de la nation recevait les offrandes de tous les Israélites répandus sur le globe. On voit, au livre des *Actes*, Paul et Barnabé, nommés par les chrétiens pour l'apostolat des gentils, s'emparer des synagogues des provinces, détourner au profit de la secte les fonds destinés au temple juif : ce ne fut pas le moindre motif de la haine que leur vouèrent les pharisiens et les prêtres.

Le sacerdoce chrétien, étranger aux notions économiques, n'a jamais consenti à se regarder dans la société comme une fonction utile, analogue à la magistrature, à l'université, à l'armée. Il s'est placé au dessus et en dehors; de sorte que le prêtre, ne pouvant pas vivre de rien et aspirant à la domination absolue, s'est trouvé n'être qu'un organe de prehension, un parasite. Les donations de Charlemagne et de la princesse Mathilde, celles bien autrement importantes des particuliers, ne changèrent rien à cet

égard à l'esprit primitif. L'indigence du prêtre disparut, le génie de l'absorption lui demeura.

Après les contributions ordinaires et extraordinaires, viennent les legs pieux, les donations *in extremis*. Les journaux ont entretenu le public du procès intenté par les héritiers Boulnois contre Mgr Bonamie, archevêque *in partibus* de Chalcédoine et supérieur de la maison de Picpus : la somme réclamée était de 668,000 fr. La réclamation de madame de Guerry contre la même maison de Picpus, dont les propriétés dépassent aujourd'hui 5 millions, est encore plus considérable : 1,303,783 fr. La cause a été plaidée sous défense de publier les débats, comme s'il se fût agi d'outrage à la morale publique. Et la succession Bourdeau, pour laquelle vous, Monseigneur, n'avez pas dédaigné, dit-on, de faire en personne le voyage de Besançon à Vesoul : combien a-t-elle produit à l'Eglise? 1,400,000 fr., m'a-t-on assuré. On pense, il est vrai, que les honoraires de l'exécuteur testamentaire, neveu d'un de vos vicaires généraux, en auront diminué quelque chose : celui-là du moins aura travaillé pour son argent.

Des faits pareils se passent tous les jours, et que de ruses pour échapper à la surveillance des familles et aux prescriptions de la justice! Que de fraudes pieuses! Que de procès! Il faut voir avec quelle conscience légère ces *héroïnes* de l'Eglise s'entendent à mentir à la loi, avec quel dédain de leur parenté elles disposent de ces fortunes dont elles n'ont pas gagné le premier sou! C'est surtout aux jeunes héritières que s'adresse l'Eglise: et c'est toujours le confesseur qui est l'artisan de cette sorte de rapt. Flattées, grisées, ces petites filles se voient en imagination revêtues des honneurs de la sainteté, leurs noms insérées au calendrier. . . . .

Une jeune personne, héritière d'un demi-million, mais plus adonnée à la piété qu'il ne convenait à la sûreté de sa fortune, se voit cajolée par les prêtres, qui, à force de lui répéter qu'elle peut sauver la religion, devenir une Judith, une Jahel, finissent par la pousser, contre la volonté de son père, au couvent. Le bien venant de la mère et la jeune fille ayant atteint sa majorité, on l'engagea à faire donation à l'Eglise de ses 25,000 liv. de rente. Caresses, bonbons, confitures, louanges, tout est employé pour la

séduire. Elle disait que le bien n'était pas le produit de son travail, qu'en conséquence il lui semblait juste de le laisser dans sa famille, on a recours à la *discipline :* pénitence, mortifications, mauvais traitements, séquestre. Pendant deux ans les lettres que lui écrivait son père, celles qu'elle lui adressait, sont interceptées; tant et si bien que le père inquiet va se jeter aux genoux de l'évêque, et demande à voir sa fille. Alors tout se dévoile, la jeune personne indignée quitte le couvent, et demande à être relevée de ses vœux. Mais voyez la rubrique! La cour de Rome consentit bien à la relever du vœu de pauvreté, c'est à dire que l'Église renonça à la donation; mais elle maintint le vœu de chasteté, dont évidemment elle se soucie beaucoup moins. Vengeance de prêtres! La propriété échappe; on arquepince la propriétaire par le célibat.

Je trouve dans le *Mémoire* publié par madame de Meillac, supérieure de la communauté de Notre-Dame de Bordeaux, contre l'archevêque cardinal Mgr Donnet, l'état de situation ci-après, qui montre avec quelle rapidité, dans des mains tant soit peu habiles, s'accroît la propriété ecclésiastique :

Lorsque madame de Meillac prit, en 1839, la maison de Notre-Dame de Bordeaux, elle n'y trouva que des dettes qu'elle a payées; elle la laisse, décembre 1854, dans la situation suivante :

1° Maison rue du Palais-Gallien, chapelle, classes, jardin . . . . fr.	133,300
2° Etablissement des religieuses.	86,660
3° Hôtel du Pavillon, *ibid.*	86,660
4° Caveau de la Chartreuse	2,000
5° Mobilier inventorié.	18,989
6° Créances inventoriées	19,910
Total. . . . . . . fr.	347,519
A déduire, créances hypothécaires et chirographaires. .	139,150
Reste net . . . . . fr.	208,309

Les revenus de l'établissement, s'il n'eût été détruit, suffisaient pour libérer la communauté, à l'échéance des termes, de ce qu'elle devait.

Voilà ce que dit l'avoué de madame de Meillac. Mais si

l'établissement, consacré alors à l'éducation des jeunes personnes, donnait, sous l'administration de madame de Meillac, de si beaux revenus, lesdits revenus n'étaient pas la seule ressource de la communauté. D'après un autre état publié dans le mémoire, la communauté avait encaissé, avant l'année 1839, les sommes ci-après, dont l'emploi ne put être justifié :

Sœur Saint-Etienne, pour son trousseau. . . . . . fr.	2,500
Sœur Saint-Léon, pour sa dot.	9,000
Sœur Saint-Pierre, pour son trousseau	7,000
Sœur Saint-Joseph	8,000
Sœur Marie-Thérèse.	58,981
Dépôts divers.	4,000
Total . . . . fr.	89,481

Expliquer comment, chez ces dames, le trousseau de l'une est de 2,500 fr., tandis que pour l'autre il est de 7,000; la dot pour celle-ci de 8,000, et pour celle-là de 60,000, cela ne se peut évidemment par aucune règle de justice commutative, aucun bordereau de dépense. En communauté, chacun doit apporter tout ce qu'il possède; la moindre retenue est un crime contre le Saint-Esprit, digne de la peine capitale, comme on le voit par la tragique histoire d'Ananias et Saphira. Sous ce rapport les communautés modernes, autorisées ou non, en usent absolument comme saint Benoît. L'expropriation, sous le nom de vœu de pauvreté et d'obeissance, est le premier article de toutes les constitutions, la première condition d'admission. Ainsi fonctionne l'*organe de préhension*, d'après les statuts et providences de l'inventeur Benoît. La sœur passe, le bien reste; la communauté s'enrichit, et en se propageant étend la puissance temporelle de l'Église. La révolution n'a rien changé à ce régime.

Une veuve, souffrante, avait un fils et une fille. Le jeune homme se voue aux arts et embrasse la carrière du théâtre. Le jour du début, la sœur, restée seule au chevet de la malade, s'échappe, entre dans un couvent; et quand, au milieu de la nuit, le jeune homme arrive, il trouve sa mère abandonnée. Compensation aux œuvres de Satan : l'un monte sur la scène, l'autre entre en religion. A la

bonne heure! Mais n'est-il pas étrange que ce soit le réprouvé qui pratique le quatrième commandement, et la sainte qui le viole?

Un prêtre est appelé pour confesser une vieille, à qui l'on savait quelque argent. Déjà elle a l'œil vitreux, la tête déménage. Le confesseur fait sortir la garde-malade et reste seul, pendant une heure, à exhorter la vieille, dure à la détente. De la chambre voisine, la domestique entendit un bruit de clef dans une serrure, puis une porte qui se fermait, puis plus rien. Cinq minutes après on vit sortir le confesseur, un paquet sous sa soutane. Les héritiers ramassèrent les nippes, mais ne trouvèrent pas de monnaie. Croyez-vous, Monseigneur, que j'accuse ce prêtre de vol? A Dieu ne plaise! Il n'était coupable que d'œuvre pie. Le sac bien et dûment remis à l'Eglise, il avait accompli son devoir de confesseur et de chrétien.

Ainsi cette loi de la famille qui enjoint aux enfants de soigner leurs auteurs jusqu'à la mort, vous ne la respectez pas. Cette loi de l'héritage qui, malgré son imperfection inévitable dans une société antagonique, forme le lien des générations, vous la violez. Ces formes protectrices dont le législateur a entouré la faculté de donner et de tester, afin de garantir la famille contre la passion ou la folie de ses membres, autant qu'il est en vous vous les éludez. Tandis que par la succession naturelle le législateur maintient la perpétuité et l'individualité familiale, vous, avec votre communisme, vous rompez cette filiation; ou si, en faveur de la caste nobiliaire, vous maintenez l'héritage, vous le corrompez aussitôt, suivant vos vues, en y introduisant le droit d'aînesse, droit biblique, droit chrétien, en vertu duquel le superflu de la génération aristocratique est refoulé dans la misère plébéienne.

XVIII. — Parlons de vos opérations commerciales : j'ai à vous citer des faits que vous ne récuserez pas.

Lorsque j'étais imprimeur à Besançon, en 1840, je vendais le cent de catéchismes, cinq feuilles in-12 broché et rogné, 18 francs, soit, au détail, 20 centimes l'exemplaire. Quelques années après, ayant quitté le métier, et passant par ma ville, je trouvai les choses toutes changées. Monseigneur Mathieu ayant prétendu, en vertu de je ne sais

quelle loi de l'ancienne Constituante, que tous les livres liturgiques ressortissaient à l'archevêché, s'en était attribué l'exploitation exclusive et la vente. Qu'arriva-t-il? le prix du catéchisme monta de 20 centimes à 40, où il est resté : soit, pour 100,000 exemplaires au moins qui forment l'importance de la consommation annuelle du diocèse, un produit net de 20,000 francs.

Croyez-vous, Monseigneur, que ce que vous avez fait là soit une chose essentiellement juste? Les économistes nous enseignent tous que certains objets, l'eau, l'air, la lumière, ne sont pas appropriables. Vos prédécesseurs avaient pensé que, la parole divine étant sans comparaison plus précieuse, la vente des livres de prière devait se faire au plus bas prix, sans bénéfice surtout pour l'Eglise, être conséquemment abandonnée à la libre concurrence. Vous, usant et abusant de la lettre d'une loi dont l'auteur n'y avait pas regardé d'aussi près, vous avez changé ce régime de bon marché en un régime de contribution forcée. Vous avez usé de votre droit, si droit il y a, je le veux : droit étroit, *jus strictum*, droit de propriétaire. Je pourrais demander si une possession qui datait au moins de monseigneur de Durfort, c'est à dire de plus de deux siècles, ne formait pas contre votre récent monopole une prescription suffisante; je laisse ce moyen de droit, qui vous fournirait matière à réplique. Aussi bien je ne prétends pas que les 20,000 francs entrent dans votre pécule. Mais n'est-il pas vrai qu'en faisant payer à vos diocésains, malgré qu'ils en aient, le catéchisme le double de sa valeur, votre pensée est d'*affranchir* l'Eglise, comme vous dites, et de reformer ce que vous appelez le *patrimoine des pauvres;* qu'ainsi vous poursuivez une œuvre de discipline dont l'objet final, la pensée théologique et transcendante, est d'inculquer, dans l'intérêt du salut, la charité au détriment de la Justice?

Or si tel est votre but secret, et vous ne pouvez en alléguer un autre, je vous poserai une nouvelle question : Est-il permis, pour atteindre un but même honnête, d'employer un moyen qui évidemment ne l'est pas, tel que le monopole? Car enfin, vous aurez beau dire que la discipline de l'Eglise est au dessus des définitions économiques, le monopole, c'est l'abus de la force, condamné par l'Evangile.

Outre la vente des Catéchismes, Heures, Anges conducteurs, Pensez-y-bien, Missels, Graduels, Antiphonaires, Bréviaires, etc., le clergé s'empare encore de celle des croix, médailles, images, chapelets, scapulaires, chasubles, et de toute espèce de mobilier et ornements d'église. Il tient des foires aux missions, jubilés, neuvaines et retraites. Les Parisiens ont pu admirer, en janvier 1853, lors de la réouverture de Sainte-Geneviève, ci-devant le Panthéon, une exhibition de ce genre. Ce n'était pas aussi beau que l'exposition universelle, à coup sûr, mais on y arrivera. Plus de soixante baraques offraient aux amateurs les produits de l'industrie ecclésiastique. Sous ces voûtes élevées par Soufflot, naguère consacrées au culte humanitaire, avait lieu l'exhortation, ce que le peuple appelle le *boniment*. Une grande châsse en carton doré, nous l'aurons un jour en or massif, et qui semblait une étrenne à la Sainte, attirait surtout les regards des assistants.

Que l'Eglise trafique, malgré ses canons, et fasse des bénéfices, je le comprends si elle est une maison de commerce, si elle ne fait autre chose, selon les règles de l'économie politique, que recueillir de ses produits et services ce que dans la pratique mercantile on nomme profit et salaire. Sermons, prières, chant grégorien, baptêmes, mariages, messes pour les morts, si vous assimilez tout cela aux choses vénales, je n'ai rien à dire. Je vous permets même, dans l'intérêt de la vente, d'employer avec votre clientèle tous les prestiges de l'éloquence, dans les limites de la vérité. Mais prenez garde : en mettant en jeu certains sentiments, étrangers à la valeur intrinsèque des objets et à la composition de leur prix, comme ce concessionnaire des chemins de fer romains qui, dans l'intérêt de la prime, fait appel à la piété des orthodoxes, vous vous rendez coupable des *manœuvres* prévues par l'art. 405 du code pénal. Au monopole vous joignez la supercherie.

Dans une mission prêchée en province, un missionnaire annonçait dans les termes suivants le sermon du surlendemain : *Mardi, l'on prêchera les hommes; venez-y tous :* CE SERA SALÉ !... Aussi, dans l'espoir du scandale, les places se payaient jusqu'à 3 fr. — A Chartres, à la procession de la Vierge-Noire, les cordons de la châsse furent tenus par quatre dames des plus qualifiées, lesquelles avaient dû

payer, dit-on, pour cet honneur insigne, chacune 1,000 fr. Quinze l'avaient sollicité aux mêmes conditions. C'est le cas de dire avec l'Eglise : Sainte Vierge, priez pour les dévotes! *Intercede pro devoto fœmineo sexu.*

Mais je m'aperçois qu'en suivant l'Eglise dans les opérations de son industrieuse discipline, je vais mettre en question la moralité même de son but, la moralité de son Paradis et de son Dieu.

Le clergé spécule aujourd'hui sur tout, fait argent de tout; il ne s'interdit aucun commerce, aucune industrie. On sait quel scandale produisit au siècle passé la révélation du négoce des jésuites dans les quatre parties du monde; la *Presse* du 26 mars a réjoui ses lecteurs à propos du monopole que faisaient les bons pères de l'écorce de quinquina. Voici un fait moins connu, qui prouve combien la Compagnie fut de tout temps à l'unisson du clergé. En 89, lors de la rédaction des cahiers pour les Etats généraux, le clergé de Colmar émit le vœu que la faculté de prêter de l'argent fût ôtée aux juifs par toute l'Alsace; dans le même temps le clergé de Schelestadt exprimait le désir que les maisons religieuses fussent investies, pour la même province, du privilége de la banque. Le trait mérite d'être conservé. Tandis que le vieux chêne de la féodalité terrienne tombait sous la hache révolutionnaire, le clergé alsacien, longtemps avant Fourier, Saint-Simon et les Péreire, devinait la féodalité financière : il organisait dans sa pensée la bancocratie, toujours bien entendu, par esprit de religion.

Actuellement, il semble avoir pris à tâche de réaliser cette grande idée. Maître, ou peu s'en faut, de l'instruction publique, il s'empare des institutions et pensionnats, des répétitions à domicile comme des écoles primaires et des colléges. Dans tel département on compte jusqu'à seize établissements cléricaux : comment l'enseignement laïque tiendrait-il devant cette concurrence? Par lui-même, par ses créatures ou par sa commandite, le clergé exploite l'imprimerie, la librairie, le journalisme; il commande aux académies, il leur impose ses candidats, il fournit les bibliothèques de chemins de fer, il a la main sur les théâtres, il règne en maître sur la république des lettres. Encore un peu, il n'existera d'autres lettrés que ceux qu'il

entretiendra à sa solde. M. l'abbé Migne, directeur de l'établissement typographique du petit Montrouge, dans une lettre, fort honnête d'ailleurs, m'a proposé l'an dernier la correction des épreuves des Pères grecs, dont il prépare en ce moment une nouvelle édition. Quel imprimeur oserait aujourd'hui se charger d'une pareille entreprise?

Le clergé a la main partout. C'est lui qui a la direction des hôpitaux, des refuges, des salles d'asile, des ambulances, et nos soldats n'ont pas toujours eu à s'en louer. Un officier de l'armée de Crimée se plaignait que les sœurs dites de Charité négligeassent les malades qui ne se confessaient pas. Par la bienfaisance publique, dont l'institution est toute chrétienne, le clergé s'insinue dans l'utilité publique, dans l'industrie et le commerce. Il exerce la médecine et la pharmacie, place les domestiques, fait les accouchements. Il a des agences matrimoniales. Un de mes amis me raconte que dans l'Ouest, notamment dans les Deux-Sèvres, la médecine des sœurs a complétement évincé celle des docteurs. Elles saignent, elles ventousent, purgent, reboutent, cautérisent, *clysterium donare*, et le reste. Hier on me citait une compagnie maritime commanditée, assurait-on, par des jésuites. Que vous dirai-je? M. l'abbé Coquand, ayant mis en actions l'église de Saint-Eugène, en a été empêché, on ne sait pourquoi, par Mgr Sibour; et chacun sait que la fameuse loterie de Saint-Roch, au capital de 120,000 fr., recommandée par l'évêque de Montpellier, a reçu en outre par bref spécial l'approbation du Saint-Père. Les journaux mondains se scandalisent de ce trafic. Innocents! Leur susceptibilité fait le triomphe de l'Eglise : elle prouve que le siècle croit encore à la moralité de l'institution religieuse.

La République de 1848 avait suscité une foule de sociétés ouvrières, dissoutes bientôt, pour la plupart, par la misère, l'inexpérience, l'animadversion du pouvoir. Le clergé s'empare de ce levier : il a son monde à lui, ses écoles professionnelles, ses ateliers, ses magasins, au moyen desquels il réorganise de son mieux confréries et corporations. A Vesoul, tous les ouvriers sont entrés dans la confrérie de la Vierge : ils ont senti qu'il n'était pas bon pour eux de se soustraire à la protection du clergé. Le bourgeois s'embauche à son tour : plus moyen de s'en dé-

fendre. Le négociant, l'industriel mal noté voit le vide se faire autour de lui; sa clientèle diminue, son crédit faiblit: il est perdu. Comme tout le monde enfin, le clergé spécule; il a sa part des valeurs cotées à la Bourse, et par la Bourse, comme par l'enseignement et le pouvoir, il fait sa rentrée décisive dans le temporel. Il dispose des emplois, pensions, sinécures, bénéfices. Pour lui, préfets ni ministres n'ont de refus. Dominant par son influence spirituelle et extra-spirituelle l'ensemble des transactions, bientôt il sera en mesure de faire la loi à l'industrie et au commerce, comme il espère la faire plus tard, par la recomposition de sés propriétés, à l'agriculture. Les hommes ne lui manquent pas; il en a pour toutes les spécialités : agents d'autant plus infatigables qu'aucune affection humaine ne charge leur âme, et que dans la solitude que leur fait la religion, ils trouvent une sorte de volupté misanthropique à procurer de toutes leurs forces la défaite de la société, *ad majorem Dei gloriam*.

Cette alliance du mercantilisme au saint ministère produit parfois des scènes comiques. Un curé de Franche-Comté... Eh! Monseigneur, vous l'avez connu : c'était M. l'abbé Petit-Cuenot, curé de Pierre-Fontaine, celui qui perdit un jour le bon Dieu dans une pile de bois. Tout le pays en a ri, comme on ne rit qu'en Franche-Comté.

M. Petit-Cuenot, outre le service de sa cure, faisait un commerce considérable de bois, pour construction et chauffage. Nul ne pouvait lui en revendre, ni sur la qualité ni sur le prix. C'était un homme hors ligne, de la force de l'ancien supérieur de votre séminaire, M. l'abbé Breuillot. Un jour, il fut appelé pour donner les sacrements à un malade qui demeurait dans une grange, loin du village. Il y avait à traverser une coupe dont il venait de se rendre adjudicataire, et où il faisait travailler les bûcherons. M. le curé, ayant expédié son malade, voulut faire une tournée dans la coupe et compter ses *moules :* c'est le nom qu'on donne à une pile de bûches, d'environ un mètre cube. Le ciboire l'embarrassant, il le déposa dans un moule, mais avec tant de distraction, que, sa ronde finie, il ne put retrouver l'endroit et remporter le saint-ciboire. Ce ne fut que plusieurs mois après, lorsque le bois fut vendu et qu'on vint pour le charger, qu'on découvrit entre

deux bûches les hosties couvertes de moisissure, à moitié dévorées par les fourmis.

Sacrilége à part (cette question ne me regarde pas), trouvez-vous, Monseigneur, ce trafic auquel se livre le clergé, chose loyale? Le proverbe dit : *Chacun son métier, les vaches sont bien gardées*. C'est de ce proverbe que la sagesse politique a déduit, en ce qui concerne l'administration et la justice, le principe qui défend le cumul, en matière électorale celui des incompatibilités, en matière de gouvernement celui de la distinction des pouvoirs. Pour ma part, je trouve ce proverbe, un peu rustique, aussi sublime que le fameux : *Aimez-vous les uns les autres*.

Comment l'Eglise, chargée du service du culte et de l'enseignement de la morale, à cet effet possessionnée par le pays, salariée par l'Etat, élevée au dessus de la sphère des intérêts, jouissant par tous ces motifs d'une considération exagérée, d'une confiance imprudente, ose-t-elle s'immiscer dans les opérations de l'industrie et de l'échange? C'est un axiome que l'Etat ne peut ni ne doit par lui-même se charger d'aucune entreprise industrielle, d'aucune spéculation mercantile, intervenir, de près ni de loin, dans la production et la circulation de la richesse. Plus d'une fois, Napoléon III a déclaré, par l'organe du *Moniteur*, son intention de se conformer à cette loi. Comment l'Eglise, plus haut placée dans l'opinion des peuples que l'Etat; l'Eglise, que l'ancienne Constituante, en lui retirant ses biens et la soumettant au salaire, avait avertie de son incapacité de posséder et d'acquérir, serait-elle relevée d'une exclusion d'où dépend l'ordre entier des sociétés? N'est-il pas évident que, par le seul fait de la centralisation du sacerdoce et par la nature toute spirituelle de ses fonctions, toute affaire d'intérêt traitée par un ecclésiastique, en dehors des besoins de sa consommation personnelle, est entachée d'abus? Me direz-vous, Monseigneur, par quelle direction d'intention vous justifiez votre pratique quotidienne?

Quoi! voici une corporation répandue sur toute la surface de l'empire, disposant de ressources inconnues, marchant comme un seul homme, et pour laquelle il n'est pas de secrets; cette corporation est payée pour une fonction, qui lui a été dévolue sans partage, et elle en exerce clan-

destinement une autre, qui paralyse la nation, qui la dépouille et la met en vasselage! Au point de vue de la constitution spirituelle de l'Eglise, qui a reçu, avec les clefs du ciel, le pouvoir de lier et de délier, c'est à dire de définir ce qui est bien et ce qui est mal, pas de doute que cette invasion sournoise du clergé dans le domaine séculier ne vous semble une œuvre sainte et glorieuse. Mais au point de vue de la conscience universelle, une pareille conduite est déloyale. Et puisque la fin ne saurait être séparée du moyen, que les deux forment un tout connexe et solidaire, comment voulez-vous que moi qui ne suis d'autre guide que la raison, sans mélange de révélation aucune, je ne dise pas que votre fin, c'est à dire votre Paradis, est un brigandage, et le Dieu que vous servez le Démon.

XIX. — Cependant, il faut le reconnaître, en attirant à elle la propriété, l'industrie et la rente, l'Eglise n'a pas seulement en vue de reconstituer la plèbe en communautés régulières et en confréries : la richesse créée, il lui faut un écoulement, sans cela à quoi bon la richesse? à quoi servirait de produire?

L'Eglise, de même qu'elle a sa théorie sociétaire, a donc aussi sa théorie de consommation. Dans l'ordre de la foi, comme dans l'économie profane, la richesse et le luxe trouvent leur emploi. Mais que la chair et le sang ne se réjouissent pas; le démon n'y gagnera rien. Le sacerdoce catholique, voué à la continence, à l'abstinence, qui souffre en regardant les plaisirs du peuple, qui soupire en voyant danser les femmes, ne permettra pas que ses ouailles s'engraissent pour l'enfer. Il saura, en étalant à leurs yeux les prodiges de l'industrie, les pousser au ciel par un sentier de ronces et de pierres.

Des richesses qu'il accumule le clergé fait deux parts, l'une destinée aux établissements religieux qui se multiplient de tous côtés, selon les vœux de Benoît et d'Ignace; l'autre réservée au culte, pour l'enivrement des imaginations populaires. Car à Dieu seul appartiennent la richesse et la gloire : *Dignus est... accipere divitias, et honorem, et gloriam*. Il en est de l'Eglise et de la religion comme de la royauté : plus elle s'entoure de magnificence, plus le peuple admire; et plus il admire, plus il adore.

Qui pourrait compter les millions qui s'engloutissent chaque année dans les fantaisies du culte!... Je fais abstraction de ce qu'en distraient les ecclésiastiques mondains, qui profitent en passant et font profiter leurs familles de la vendange du Seigneur et du patrimoine des pauvres.

Sainte-Geneviève, 1 million.
Sainte-Clotilde, plusieurs millions.
Saint-Eugène ou Eugénie, 1,400,000 fr.
Notre-Dame, 10 millions.
Les églises de France, ensemble, et par un seul décret, 60 millions.

Les plus pauvres bourgades, les moindres hameaux, suivent le branle de la capitale : c'est là surtout qu'il faut étudier ce gaspillage.

Dans une commune, dont je ne cite pas le département, afin de laisser à chacun de mes lecteurs le plaisir de la reconnaître dans le sien, on bâtit une église neuve, qui coûtera 300,000 francs. La commune n'a pas de fontaine.

Ailleurs, le conseil municipal, sous l'influence du curé, vote, un beau jour, 6,000 francs pour une cloche. Or la commune est endettée; elle n'a pas de pompe à incendie, pas de lavoir couvert pour les femmes, obligées de laver leur lessive les pieds dans la boue et le corps à la pluie. Depuis cinq ans le vigneron ne récolte rien et délaisse les vignes. Sans compter qu'on n'avait pas un besoin urgent de cloche, puisque l'église en possédait une. Mais comment se passer de deux cloches, une pour les *Angelus*, l'autre pour la grand'messe?

Dans une autre paroisse, qui compte au plus six cents âmes, et dont le budget est fort en retard, le conseil municipal, toujours sous la même influence, vote 13,000 francs pour une maison curiale. L'ancienne, qui servait depuis deux siècles, pouvait être réparée. Mais l'archevêque entend que chacun de ses desservants ait au moins huit chambres, avec cave, grenier, cour et basse-cour, jardin, verger, aisances et dépendances. Cependant le maître d'école reçoit à peine quatre cents francs, tant de la commune que de l'État : il donne de la science pour quatre cents francs. *Ab uno disce omnes.*

Certain prélat, visitant son pays natal qu'il n'avait pas

revu depuis sa promotion à l'épiscopat, s'arrête à D... Il trouve le curé, son neveu, logé d'une manière peu digne de l'Eglise, et s'en plaint au préfet du département. On assure cependant que la cure était très logeable, solidement bâtie; jamais desservant ne s'en était plaint. A quelques jours de là, le maire de D... reçoit de la préfecture une lettre conçue à peu près en ces termes :

Monsieur le maire, Son Eminence Mgr le cardinal de ***, s'est plaint de la mesquinerie de votre maison curiale. Je vous invite, en conséquence, aussitôt la présente reçue, à réunir votre conseil et à voter les fonds nécessaires pour la construction d'une nouvelle cure; faute de quoi je me verrais dans la nécessité d'y pourvoir d'office, et d'envoyer les ouvriers.

Je n'ai pas lu la lettre; mais une personne qui l'avait lue me l'a rapportée, et j'ai vu travailler les maçons.

De toutes parts on relève les églises abandonnées, on restaure les chapelles, on exhume les monastères, on ressuscite les abbayes, on bâtit des cathédrales. L'or, l'argent, le bronze et l'acier; la peinture, la statuaire, l'orfévrerie, la tapisserie, la broderie; les matières les plus précieuses, l'industrie, la science et l'art, tout est mis en réquisition pour décorer le culte et lui élever des monuments. Dans un département du midi, on élève sur une montagne, à la Vierge immaculée, une statue de quatre-vingt-dix pieds de haut. Les visiteurs de l'Exposition ont admiré l'horloge astronomique dont vous avez fait l'acquisition pour votre église métropolitaine : on assure qu'elle ne coûtera pas moins de 40,000 fr. Pour l'administrateur, la dépense n'était pas, tant s'en faut, de première nécessité; mais pour l'évêque, quelle édification!

Je cite le fait suivant d'après un journal grave :

La reine d'Espagne Isabelle II a envoyé au pape une tiare estimée 400,000 fr. Le pape lui a expédié en retour le corps de saint Félix, martyr, lequel a été ramené en Espagne par l'archevêque de Tolède, et déposé solennellement dans la chapelle du palais d'Aranjuez.

Tandis que le ministère espagnol vend les biens de l'Eglise, la reine proteste de son dévoûment à l'Eglise, et fait cadeau d'un tiare au Pape : la chère dame tient à dégager sa cause de celle de ses sujets. Il y a soixante et dix

ans, cela aurait passé, en France, pour trahison; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Le pape, un vieux moine exténué d'austérités, qui fait son repas d'un œuf à la coque et ne boit que de l'eau, le pape porte sur son bonnet trois couronnes. Voilà le symbole de la félicité chrétienne et de l'économie cléricale.

Et toutes ces prodigalités, tout cet orgueil, marié à tout ce dénûment, afin que les Chateaubriand de l'avenir, témoins de quelque nouveau 93, écrivent des lamentations en prose poétique sur le génie chrétien, le style ogival, le son des cloches, le gâteau des rois, la procession de la Fête-Dieu, et le pauvre vicaire de campagne, cheminant à minuit par la bruyère, le sacrement dans les mains, vers le paysan moribond qui attend son Dieu sur la feuillée, pendant que sa vieille épouse lui récite les prières des agonisants! O charlatans !.....

XX. — Je me résume.

Le christianisme étant venu réformer la société, ses chefs durent comprendre que la réforme devait porter autant sur les conditions de fortune que sur la liberté des personnes. Ces termes étaient corélatifs; le courant de l'opinion y poussait, l'Évangile sans cela eût été boiteux.

Maintenant l'Eglise a-t-elle répondu à l'attente des peuples? Comment a-t-elle compris le rôle de la richesse, les lois de sa production, de sa distribution, le rapport du travail au capital, le fonctionnement de la propriété? Sur ces points essentiels l'Eglise, développant l'idée chrétienne, a-t-elle produit une théorie économique, juridique, une science morale?

Nous connaissons la réponse.

Fidèle à son dogme, l'Eglise condamne la richesse, dont Dieu seul est digne, et se contente de la montrer à l'homme, dans les exhibitions du culte, comme une perspective de la céleste béatitude. Elle affirme, comme invincible et providentielle, l'inégalité des conditions; elle fait du paupérisme un jugement de Dieu; puis, organisant comme palliatif la charité, elle pousse de toutes ses forces, par l'agglomération des biens aux mains du clergé et de la noblesse, les masses travailleuses, partie au communisme conventuel, partie au servage ou salariat féodal.

Après avoir créé le *bon homme*, l'Église glorifie le *bon pauvre*. Une plèbe de Lazares, de Lazarilles, de Lazzaroni, à côté d'une bourgeoisie grasse, d'une aristocratie resplendissante et d'un clergé divinisé; tel est son idéal. C'est pour cela que l'Eglise prêche tour à tour, indifféremment, le blanc et le noir; qu'elle déclare la propriété une institution de péché, et que cependant elle soutient la propriété; qu'elle affirme la communauté comme la forme originelle, divine, de la société, et que cependant, tout en multipliant ses congrégations, ses confréries et ses couvents, elle combat avec acharnement les communistes, comme des ennemis de la famille et de la religion.

Est-ce de la justice, de la logique, que cette classification artificielle, imaginée pour le besoin de la cause religieuse, d'une nation en propriétaires, traitants, agioteurs, seigneurs, clercs, et communiers, mainmortables, serfs ou salariés. Est-ce seulement de la bonne foi?

La Décalogue avait dit en deux mots *Tu ne tueras pas, tu ne voleras pas*. Il appartenait à la théologie chrétienne de rechercher si la servitude, même déguisée sous le nom de salariat, n'était pas une manière indirecte de tuer le corps et l'âme; si le salariat n'impliquait pas spoliation du travailleur, usurpation à son détriment par le capitaliste-entrepreneur-propriétaire. La théologie n'a point étendu de ce côté ses recherches : l'idée qui l'inspirait ne le souffrait pas. Elle s'est tenue à la lettre qui tue; elle a négligé l'esprit qui fait vivre.

L'Eglise est incapable, de par sa morale et son droit canon, de marquer les limites du *tien* et du *mien :* de là ces étranges solutions des casuistes, dont l'auteur des *Provinciales* aurait accusé l'Eglise tout entière, et non pas les Jésuites, s'il eût été de bonne foi. Pascal philosophe pouvait avoir une notion de la justice et de la propriété; Pascal chrétien ne le pouvait pas. Il n'avait qu'à jeter les yeux sur la *communauté* de Port-Royal, écouter ce qui s'y prêchait sur l'indignité de l'homme et l'inégalité des conditions, pour s'en convaincre.

Du reste, telle est ici la discipline de l'Eglise, telle sera celle de toute corporation religieuse.

La religion, quelle qu'elle soit, ayant pour but de servir de principe, de moyen et de sanction à la Justice; faisant

découler la Justice de son dogme, créant un Eglise à l'effet de propager le dogme et d'y ramener incessamment la morale, la religion, dis-je, implique, dans l'âme du fidèle, la subordination du droit à la foi, de la raison à l'autorité, de la personnalité à la communauté, partant la destruction de la Justice. Car la Justice, de même que la religion, n'est rien si elle n'est tout : d'où cette conséquence, que comme la Justice s'étiole à l'ombre de la religion, tout de même la religion s'annihile sous l'autocratie de la Justice. Les églises prétendues réformées en fournissent un exemple. Là, le dogme ayant été dissous par le libre examen, et l'enseignement de la morale ramené aux principes de la pure raison, le ministère évangélique n'est plus qu'un professorat humain, une école scientifique, dont l'autorité, la religion, le Dieu, est la conscience de l'auditeur. C'est ce que le cardinal Maury a parfaitement démontré, à propos de Massillon, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire*, quand il a fait voir par l'exemple de Bossuet, de Bourdaloue, de Fénelon et de tous les grands sermonnaires, que la morale ne pouvait être séparée du dogme, à peine de suicide pour l'Eglise et le christianisme.

CHAPITRE V

Principes de la Révolution sur la répartition de la richesse. — Accord des lois de l'Economie et de la Justice : L'EGALITE.

XXI. — Je vous ai dit, Monseigneur, comment m'étaient venus mes premiers doutes, tant sur la constitution économique de la société que sur l'explication transcendantale qu'en fournit l'Eglise. Je m'en vais à présent vous dire comment je suis arrivé à la découverte d'un principe qui, sans emprunter rien à l'hypothèse religieuse, lui étant même diamétralement opposé, me paraît satisfaire tout à la fois la Justice de l'homme et la raison des choses.

Ecoutons d'abord mon biographe. Mon biographe, Monseigneur, j'ai le droit de dire que c'est vous.

La détresse de la famille augmentait de jour en jour, et Pierre Jo-

seph, au lieu de puiser au logis des principes de résignation et de patience, n'y trouvait que l'amertume de la plainte, le blasphème et le désespoir sombre. La parole du Christ n'avait point d'écho dans cette maison désolée. Au lieu de regarder le ciel on regardait la terre... On y voyait des riches... Proudhon mangea le pain de l'envie.

Pour obtenir ces détails d'intérieur, dont la date remonterait à trente-cinq ou quarante ans, il faut que vous ayez établi une enquête et interrogé tous les vieux dévots de la paroisse. Mais passons.

Le pain de l'envie! Ceci n'est pas tout à fait exact. Et si habile que votre doctrine d'inégalité vous ait fait à préjuger les sentiments du pauvre et ses secrets murmures, j'ose dire, Monseigneur, que l'expérience vous en aurait encore appris davantage. Laissez-moi vous renseigner au juste sur ce qui se passe dans la cervelle d'un enfant pauvre, lorsque par hasard il est de force à raisonner sur sa pauvreté.

J'ai été baptisé dans l'église catholique, puis, et dans une large mesure, élevé par elle. Le point de départ de mon éducation, sur le sujet qui nous occupe, a donc été la distinction des classes, en autres termes, l'inégale répartition de la richesse. Principe malsain, dont l'influence cause la perdition de milliers d'âmes, et que l'Eglise devrait poursuivre à l'égal de l'idolâtrie et de l'hérésie.

Le premier sentiment que m'inspira le spectacle de mon infériorité relative fut la honte. Je rougissais de ma pauvreté comme d'une punition. Je sentais confusément la vérité du mot de la vieille femme, que *pauvreté n'est pas vice, mais est pis;* qu'elle nous rabaisse, nous avilit, et petit à petit nous rend dignes d'elles.

Ne pouvant vivre avec la honte, l'indignation succéda. D'abord ce ne fut qu'une noble émulation de m'élever, par mon travail et mon intelligence, au niveau des heureux : tant il est vrai qu'il n'est pas une passion qui, prise dans une certaine mesure et par un certain biais, ne puisse devenir vertu. Mais le calcul m'eut bientôt démontré qu'en restant dans ma sphère d'ouvrier je ne deviendrais jamais riche : alors l'émulation se changea en colère, et la colère me conduisit, vous devinez où, à rechercher, un peu mieux que ne l'avait fait Rousseau, l'origine de l'inégalité des conditions et des fortunes.

Un autre se fût fait contrebandier ou rat de cave : les plus lâches, les plus sensuels, se font voleurs. Je résolus d'étudier à fond, pièce à pièce, cette machine économique qu'absolvait l'Eglise, et qui produisait fatalement, selon J. B. Say et Destutt de Tracy, l'inégalité. Savoir c'est posséder, me dis-je, puisque science, c'est richesse et capital; avec la science, j'aurai ma part. Et je me promis bien, si je parvenais à savoir quelque chose, de n'être point avare de mes découvertes : car donner c'est encore posséder, c'est le *nec plus ultrà* de la possession.

Je commençai donc par rejeter de ma croyance la morale chrétienne et toute espèce de morale, prenant pour règle de ne reconnaître comme *bien* ou *mal* que ce que ma conscience, assistée de ma raison, m'aurait démontré clairement être tel, cherchant en moi-même, comme avait fait Descartes pour la métaphysique, le principe premier des lois, l'*aliquid inconcussum* sur lequel je pourrais fonder l'édifice de mes droits et de mes devoirs, me conformant du reste, dans toute ma conduite, aux institutions établies, sans les rejeter ni les admettre.

XXII.—Sur la fin de 1838, je vins à Paris pour y suivre mes études. Vous savez, Monseigneur, à qui je dus cet avantage; vous fûtes, je crois, l'un des académiciens qui me donnèrent leur suffrage : permettez-moi de vous en témoigner ici ma reconnaissance.

En feuilletant le catalogue de la bibliothèque de l'Institut, je tombai sur cette division : ECONOMIE POLITIQUE. Il y avait juste quatre-vingts ans que Quesnay avait publié son *Tableau*, sans que j'en eusse entendu parler. Qui sont ces gens-ci? me dis-je. Et je me mis à lire.

La lecture des économistes m'eut bientôt convaincu de deux choses, pour moi d'une importance capitale :

La première, que dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, une science avait été signalée et fondée en dehors de toute tradition chrétienne et de toute suggestion religieuse, science qui avait pour objet de déterminer, indépendamment des coutumes établies, des hypothèses légales, des préjugés et routines régissant la matière, les lois naturelles de la *production*, de la DISTRIBUTION et de

la *consommation* des richesses. — C'était, pardieu, mon affaire.

L'autre chose dont je restai également convaincu, c'est que dans l'économie politique, telle qu'il avait été donné aux fondateurs de la concevoir et qu'elle enseignait par leurs disciples, la notion du droit n'entrait pour rien, les auteurs se bornant à exposer les faits de la pratique, tels qu'ils se passaient sous leurs yeux, et en déduisant les conséquences, indépendamment de leur accord ou de leur désacord avec la Justice.

Par exemple, — cette observation est de Rossi, — il est démontré, et l'objet propre de l'économie est de faire cette démonstration, que la *division du travail* est le procédé le plus puissant de l'industrie, et la source la plus féconde de la richesse, — mais qu'elle tend en même temps à abrutir l'ouvrier, et conséquemment à créer une classe de serfs. Les deux phénomènes sont aussi certains l'un que l'autre, intimement liés, à telle enseigne que, si l'industrie devait se soumettre à la loi du respect personnel, elle devrait, ce semble, abandonner ses créations, ce qui ramènerait la société à la misère; et réciproquement, si la Justice devait être subordonnée à la production, le paupérisme, le vice et le crime iraient se développant d'une manière continue, proportionnellement à la production elle-même.

C'est à une science supérieure, ajoute, Rossi, de concilier les deux termes. Mais ce dont il n'est pas permis de douter, c'est que sur le même phénomène l'économie semble dire oui, la Justice non.

La question est donc de savoir comment la société conservera les bénéfices de la division du travail en la développant toujours; comment d'autre part elle satisfera à la Justice, en empêchant la dépravation des classes ouvrières. Nous en sommes là. Le problème est difficile, la situation périlleuse; mais avouez, Monseigneur, que la théologie chrétienne n'eût jamais trouvé de pareilles choses.

XXIII. — Généralisant aussitôt l'observation de Rossi, je n'eus pas de peine à me convaincre que ce qu'il avait dit de la division du travail, de l'emploi des enfants dans les manufactures, des industries insalubres, on pouvait et l'on devait le dire de la *concurrence*, du *prêt à intérêt* ou *crédit*,

de la *propriété*, du *gouvernement*, en un mot de toutes les catégories économiques, et par suite de toutes les institutions sociales. Partout vous découvrez une immoralité qui se déroule proportionnellement à l'effet économique obtenu, en sorte que la société semble reposer sur cette dualité fatale et indissoluble, *richesse* et *misère*, *amélioration* et *dépravation*. Et comme les économistes démontrent en outre que la Justice est elle-même une puissance économique, que partout où la Justice est violée, soit par l'esclavage, soit par le despotisme, soit par le manque de sécurité, etc., la production est atteinte, la richesse diminue, et la barbarie se remontre, il s'ensuit que l'économie politique, c'est à dire la société tout entière, est en contradiction avec elle-même, ce que Rossi n'avait point aperçu, ou que peut-être il n'avait osé dire.

Devant cette antinomie, dont vous trouverez l'exposition largement faite dans mes *Contradictions économiques*, quel parti prend le monde savant et officiel?

Les uns, disciples à outrance de Malthus, se prononcent bravement contre la Justice. Avant tout, ils demandent, coûte que coûte, la richesse, dont ils espèrent avoir leur part : ils font bon marché de la vie, de la liberté, de l'intelligence des masses. Sous prétexte que telle est la loi économique, qu'ainsi le veut la fatalité des choses, ils sacrifient, sans nul remords, l'humanité à Mammon. C'est par là que s'est signalée, dans sa lutte contre le socialisme, l'école *économiste* : que ce soit son crime et sa honte devant l'histoire.

Les autres reculent effrayés devant le mouvement économique, et se retournent avec angoisse vers les temps de la simplicité industrielle, de la filature domestique et du four banal : ils se font rétrogrades.

Ici encore je crois être le premier qui, avec une pleine intelligence du phénomène, ait osé soutenir que la Justice et l'économie devaient, non pas se limiter l'une l'autre, se faire de vaines concessions, ce qui n'aboutirait qu'à une mutilation réciproque, et n'avancerait rien, mais se pénétrer systématiquement, la première servant de loi à la seconde; qu'ainsi, au lieu de restreindre les forces économiques, dont l'exagération nous assassine, il fallait les BALANCER les unes par les autres, en vertu de ce principe,

peu connu et encore moins compris, que les contraires doivent, non s'entre-détruire, mais se compenser, précisément parce qu'ils sont contraires.

C'est ce que j'appellerais volontiers l'application de la Justice à l'économie politique, à l'imitation de Descartes, qui appelait son analyse application de l'algèbre à la géométrie. En cela, dit Rossi, consiste la Science nouvelle, la véritable science sociale.

XXIV. — Au premier abord, cette conciliation paraît impraticable; elle semble répugner à la nature subjective de la Justice.

Nous savons en effet ce qu'est la Justice relativement aux personnes, *Respect égal et réciproque*. Mais nous ne voyons pas pour cela clairement ce qu'elle peut devenir quant aux propriétés, fonctions, produits et échanges. Comment l'égalité *personnelle*, qui est l'essence de la Justice, deviendra-t-elle une égalité DE FORTUNES? Est-il seulement à présumer que celle-ci puisse et doive être une conséquence de celle-là?... Tel est le problème qui se pose, comme un piége, devant les théologiens, les philosophes, les légistes, les économistes, les hommes d'État, et que tous, jusqu'à ce jour, se sont accordés à trancher négativement.

L'égalité des biens et des fortunes, dit-on, n'est pas la Justice, on va même jusqu'à dire qu'elle est contre la Justice.

C'est en rompant l'égalité que la société naquit, dit M. Blanc-Saint-Bonnet; c'est pourquoi la charité est la dernière loi de la terre...

Vous répétez que l'Evangile a proclamé l'égalité des hommes : c'est faux. L'égalité est un faux nom de la Justice. L'Evangile savait si bien l'inégalité qui résulte de notre liberté, qu'il institua la charité pour ce monde, la réversibilité pour l'autre. L'égalité est la loi des brutes : le mérite est la loi de l'homme. (*De la Restauration française*, pag. 90 et 124.)

Voilà ce que dit, par la bouche de ses apologistes, la sagesse chrétienne. Suivant l'Eglise, car depuis la découverte de la science économique l'Eglise a voulu dire aussi son mot sur la matière, l'économie politique est un corollaire de la révélation. Le péché ayant envahi la nature,

l'égalité de misère est devenue le fait primitif, fatal, d'où la civilisation ne se dégage que par la religion, c'est à dire ici par la consécration de l'inégalité, ayant la charité pour contre-poids.

Ceux qui affirment l'inégalité par principe de religion seront bien surpris quand tout à l'heure nous leur prouverons que leur prétendu principe est en contradiction avec les lois de la mécanique universelle. Serrons la difficulté, portons sur elle le flambeau de l'analyse, et bientôt nous rougirons de la témérité des jugements antiques.

Les lois de l'économie, publique et domestique, sont, par leur nature objective et fatale, affranchies de tout arbitraire humain; elles s'imposent inflexiblement à notre volonté. En elles-mêmes, ces lois sont vraies, utiles : le contraire impliquerait contradiction. Elles ne nous paraissent nuisibles, ou, pour mieux dire, contrariantes, que par le rapport que nous soutenons avec elles, et qui n'est autre que l'opposition éternelle entre la nécessité et la liberté.

Toutes les fois qu'il y a rencontre entre l'esprit libre et la fatalité de la nature, la dignité du moi en est froissée et amoindrie; elle rencontre là quelque chose qui ne la respecte pas, qui ne lui rend pas justice pour justice et ne lui laisse que le choix entre la domination et la servitude. Le moi et le non-moi ne se font pas équilibre. Là est le principe qui fait de l'homme le régisseur de la nature, sinon son esclave et sa victime.

Ceci établi, le problème de l'accord entre la Justice et l'économie se pose en ces termes, je reprends l'exemple cité plus haut de la division du travail :

Etant donnée une société où le travail est divisé, on demande qui subira les inconvénients de cette division?

On conçoit que dans le cercle de la famille, voire même de la tribu, la prérogative du chef soit plus élevée que celle des enfants, apprentis, compagnons, domestiques. Non seulement la pratique des nations démontre que cela est possible sans injustice; l'ordre même de la famille, sa sécurité, le réclament.

C'est sur ce type de la hiérarchie familiale que se sont organisées les sociétés, dans lesquelles la prérogative personnelle va décroissant, depuis le prince jusqu'à l'esclave.

On demande donc ce que prescrit ici la Justice : si le principe de hiérarchie et d'autorité doit embrasser la société tout entière, à l'instar d'une grande famille, auquel cas les conséquences de la fatalité économique pèseront de plus en plus sur les classes inférieures et de moins en moins sur les supérieures; ou bien si les familles doivent être considérées comme également respectables, auquel cas la fatalité économique se répartissant, à la manière d'un risque, entre tous les membres de la société, la servitude qu'elle créait se trouve annulée et peut même devenir principe d'ordre.

De cette double hypothèse naissent deux systèmes que nous appellerons, dès à présent, l'un, système de la *subordination des services*, l'autre, système de la *réciprocité des services*. Ai-je besoin d'ajouter que le premier de ces systèmes est celui de l'Eglise, le second celui de la Révolution?

Je ne perdrai pas de temps à démontrer comment le principe de la réciprocité du respect se convertit logiquement en celui de la réciprocité des services. Chacun comprend que, si les hommes sont égaux les uns au regard des autres devant la Justice, cette égalité ne cessera pas devant la nécessité et que celui qui prétend se décharger sur ses frères des servitudes de la nature est injuste.

Ce que je veux seulement relever, c'est d'abord qu'une idée si simple ait pu paraître jusqu'à la Révolution un paradoxe abominable : c'est, en second lieu, l'absurde sophisme sur lequel se fonde la prétendue loi de l'*inégalité*.

XXV. — L'année 1789 a sonné. Toutes les anciennes hypothèses légales, admises jusqu'alors comme l'expression pure de la Justice et sanctionnées par la religion, sont reprochées par le nouveau législateur : droits seigneuriaux, hiérarchie de classes, noblesse, tiers état, vilainie, corporations, maîtrises, priviléges de fonctions, de clochers, de provinces, bancocratie et prolétariat. A la place de cette inégalité systématique, créée par l'orgueil et la force, consacrée par tous les sacerdoces, la Révolution affirme, comme propositions identiques, 1° l'égalité des personnes; 2° l'égalité politique et civile; 3° l'égalité des fonctions, l'équivalence des services et des produits, l'identité de va-

leur, l'équilibre des pouvoirs, l'unité de la loi, la communauté de juridiction ; d'où résulte, sauf ce que les facultés individuelles, s'exerçant en toute liberté, peuvent y apporter de modifications, 4° l'égalité des conditions et des fortunes.

Pareille chose, ni depuis le commencement du monde ni depuis l'origine du christianisme, ne s'était vue. L'insistance avec laquelle la Révolution a proclamé ce principe si nouveau, si odieux à l'Eglise, et encore si peu compris, de l'ÉGALITÉ, mérite que je m'y arrête.

Déclaration du 27 *juillet*-31 *août* 1789 :
Art. 2. La nature a fait les hommes libres et ÉGAUX EN DROITS.

Et pour faire ressortir l'origine humaine de cette égalité, son indépendance de toute sanction supérieure, la Déclaration ajoute que l'égalité des droits a pour fondement et garantie leur RECONNAISSANCE MUTUELLE :

Art. 5. Pour s'assurer le libre et entier usage de ses facultés, chaque homme doit reconnaître et faciliter dans ses semblables le libre exercice des leurs.

Constitution du 6 *septembre* 1791 :
Art. 1er. Les hommes naissent et demeurent libres et ÉGAUX EN DROITS.

Déclaration du 15-16 *février* 1793 :
Art. 1er. Les droits naturels, civils et politiques des hommes sont : la liberté, l'ÉGALITÉ, la sûreté, la propriété, la *garantie sociale*, la résistance à l'oppression.

Déclaration du 24 *juin* 1793 :
Art. 2. Ces droits sont : l'ÉGALITÉ, la liberté, la sûreté, la propriété.
Art. 3. Tous les hommes sont ÉGAUX par la nature et devant la loi.

Constitution de l'an III (22 *août* 1795) :
Art. 1er. Les droits de l'homme en société sont : la liberté, l'ÉGALITÉ, la sûreté, la propriété.
Art. 2. L'ÉGALITÉ consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protége, soit qu'elle punisse.

Constitution de l'an VIII (15 *décembre* 1799) :
La Constitution est fondée sur les vrais principes du gouvernement représentatif, sur les droits sacrés de la propriété, de l'ÉGALITÉ, de la liberté.

Citoyens, ajoutent les consuls dans leur proclamation, la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée ; elle est finie.

Charte de **1814 :**

Art. 1er. Les Français sont ÉGAUX devant la loi.

(Chose à noter : le projet de Constitution du sénat conservateur, décrété le 6 avril pour être proposé à l'acceptation de Louis XVIII, ne faisait aucune mention de l'*égalité des Français;* c'est le roi qui la rappela.

Les Constitutions de 1830 et 1848 n'ont fait que copier les anciennes).

Ainsi, d'après la Révolution, la Justice, dans son application à l'économie, a trouvé sa formule ; l'ordre économique possède sa loi d'équilibre.

Avant 89, il est bon de le redire, les hommes n'étaient pas tous *égaux en droit*, *égaux par la naissance*, *égaux devant la loi*. Il y avait des inégalités légales qui se manifestaient jusque dans le supplice : et tout le monde sait avec quelle jubilation Paris assista à l'exécution de l'infortuné marquis de Favras, pendu comme un simple roturier. Le paganisme, pendant 2,000 ans, le christianisme à son tour, pendant dix-huit siècles, assistèrent, sans un mot de protestation, à cette monstrueuse iniquité.

Depuis 1789, et non auparavant, l'égalité devant la loi, l'égalité devant les servitudes de la nature, est entrée dans le droit public : par ce principe l'économie sociale a été virtuellement changée, et tous les problèmes que peut soulever la question des biens peuvent, quand on le voudra, recevoir leur solution. Une immense division de la science morale, tranchée jusqu'ici par le sabre du despotisme, la lance du noble et le glaive de l'Eglise, va s'élaborer en équations rigoureuses, en dehors de la raison théologique, qui n'a rien su, rien vu, rien compris, et dont la calomnie, depuis soixante et dix ans, proteste avec rage.

Réciprocité du respect, premier article du code révolutionnaire ; *réciprocité du service*, c'est à dire réciprocité dans la propriété, dans le travail, l'éducation, le crédit, l'échange, l'impôt, la critique, le pouvoir, le jugement : deuxième article.

Voilà contre quoi s'élève l'Eglise ; de quelle plainte elle remplit ses chaires, ses écoles, ses conciliabules ; pourquoi

elle accuse la Révolution de prêcher le matérialisme, le sensualisme, l'épicurisme, et de perdre la morale.

Il est évident en effet que si, par une simple déduction de l'idée de Justice telle que nous l'avons précédemment définie, les hommes peuvent être faits égaux et maintenus libres, l'esprit des mœurs et des lois est changé de fond en comble. Plus de subordination de l'homme à l'homme, par conséquent plus de hiérarchie, plus d'Eglise, plus de dogme, plus de foi, plus de raison transcendantale. Toutes ces choses n'ayant de raison d'être que dans la nécessité présumée de faire prévaloir, soit par la religion, soit par la force, la société contre l'égoïsme, elles disparaissent dans un système où le droit, devenu adéquat à la liberté, trouve sa garantie dans la conscience, où la maxime de Justice ne peut tarder par conséquent de paraître identique à la maxime de félicité elle-même.

Le moins qui puisse arriver ici au christianisme est d'être déclaré superflu. C'est ce qu'a très bien compris l'école de MM. Buchez et Ott, représentants modernes de la démocratie chrétienne. Il résulte de leurs publications (voir entre autres le *Traité d'économie politique* de M. Ott, Paris, Guillaumin) que l'égalité n'est pas réellement le produit des forces économiques balancées par la Justice, mais le décret d'une société dont le principe et le mobile ne peuvent être donnés que par la religion. Pour être associés, et par ce moyen devenir égaux, selon MM. Buchez et Ott, il faut une foi, une grâce surnaturelle, une théologie. A ce compte, MM. Buchez et Ott sont d'accord avec l'épiscopat : ils ont tort de faire schisme. N'est-ce pas la gloire de l'épiscopat de pouvoir dire : L'idolâtrie, la philosophie, l'économie politique, la Justice et la nature vous avaient faits ennemis ; l'Evangile seul vous a rendus frères?

XXVI. — J'arrive à l'argument des théoriciens de l'inégalité.

La Justice, disent-ils, est égalitaire ; la nature ne l'est pas. Or, les phénomènes économiques appartiennent à la fatalité objective ; prétendre les plier aux convenances de la Justice, ce serait vouloir mettre la nature sur le lit de Procruste, faire violence à la nécessité.

Cet argument a été rebattu à satiété par les économistes

et théodicastres, criant à tue-tête que l'égalité n'existe nulle part, qu'elle viole la nature et l'humanité, que l'inégalité est la loi du monde, la loi de l'art, la loi de la morale.

M. Jobard, l'âpre monautopoliseur bruxellois, qui, comme tant d'autres, avec tout l'esprit du monde, ne regarde jamais les choses que de l'œil gauche, n'a pas assez de sifflets pour cette malheureuse égalité :

Il est certain, dit ce railleur, que si nous avions appris à modeler nos institutions sur les lois qui régissent l'univers, nous ne pourrions plus tromper aussi grossièrement que nous l'avons si souvent fait, en prenant, par exemple, l'*égalité* pour une loi naturelle, quand la Providence a eu soin d'écrire en tête de toutes les pages de sa grande Bible : *inégalité, inégalité,* en tout, partout et pour tout : tant elle paraît avoir eu à cœur de nous épargner cette funeste méprise. (*Organon de la propriété intellectuelle.*)

A mon tour je demanderai à M. Jobard :

Homme de bien, qui voyez tant de choses,

où donc avez-vous aperçu l'inégalité dans la nature autrement que comme une *anomalie?*

Oui, tout est variable, irrégulier, inconstant, inégal dans l'univers : c'est là le fait brut, que le premier regard jeté sur les choses y fait apercevoir. Mais cette variabilité, anomalie, inconstance, cette inégalité, enfin, est renfermée partout dans des bornes étroites, posées par une loi supérieure à laquelle se ramènent tous les faits bruts, et qui est l'égalité même.

Les jours de l'année sont égaux, les années égales ; les révolutions de la lune, variables dans une certaine limite, se ramènent toujours à l'égalité. La législation des mondes est une législation égalitaire. Descendons sur notre globe : est-ce que la quantité de pluie qui tombe chaque année en tout pays n'est pas sensiblement égale? Quoi de plus variable que la température? Et cependant, en hiver, en été, de jour, de nuit, l'égalité est encore sa loi. L'égalité gouverne l'océan, dont le flux et le reflux, dans leurs moyennes, marchent avec la régularité du pendule. Considérez les animaux et les plantes, chacun dans son espèce : partout vous trouverez, sous des variations restreintes, *causées par*

les influences extérieures, la loi d'égalité. L'inégalité, pour tout dire, ne vient pas de l'essence des choses, de leur intimité; elle vient du milieu. Otez cette influence de hasard, et tout rentre dans l'égalité absolue. La feuille est égale à la feuille, la fleur à la fleur, la graine à la graine, l'individu à l'individu. Le monde, dit le Sage, a été fait avec *nombre, poids et mesure;* tout ce qu'il contient est pesé dans la balance, c'est à dire soumis à l'égalité. Cherchez un fait, un seul, dont la loi ne soit pas un *accord*, une *symétrie*, une *harmonie*, une *équation*, une *équilibre*, en un mot l'ÉGALITÉ? Il existe un ordre de connaissances créé *à priori*, et qui, par un accord admirable, se trouve régir à la fois les phénomènes de la nature et ceux de l'humanité : ce sont les mathématiques. Or, les mathématiques, que sont-elles autre chose que la science de l'ÉGALITÉ, *en tout*, *partout et pour tout*, comme dit M. Jobard? Aucune industrie ne saurait fabriquer une sphère parfaite : cela empêche-t-il de dire que tous les rayons de la sphère sont égaux? Et la bille, poussée par la main du joueur, remplirait-elle son office, si elle était taillée sur le principe de l'inégalité?

Un statisticien peu favorable au socialisme, M. A. Guillard, a entrevu cette vérité :

La certitude dans les connaissances humaines, dit-il, est en raison directe de l'application de l'idée d'égalité. Si l'économie a été jusqu'à présent incertaine et contestée, c'est qu'elle a repoussé plus ou moins l'idée d'égalité. Lorsque la science sociale, dégagée de la fange des abus acquis et du faux éclat des systèmes, ne sera plus que le développement pur de cette idée et son application à tous les rapports des hommes entre eux, cette science atteindra le plus haut degré de certitude et d'évidence. (*Eléments de statistique humaine*, pag. 209.)

Rien, dit-on, n'est égal dans la nature. Veut-on dire qu'un homme est moins gros qu'un éléphant? L'idée serait ridicule. L'égalité qu'on entend nier est celle des êtres semblables. Or nous venons de voir que cette négation est précisément le contraire de la vérité; elle résulte d'une appréciation superficielle des choses. Appliquée à l'homme, elle a son point de départ dans la religion.

De même donc qu'elle est la loi du monde, l'égalité est la loi du genre humain. Hors de cette loi il n'y a pas pour

lui de stabilité, de paix, de bonheur, puisqu'il n'y a pas d'équilibre : il est étrange qu'une vérité aussi élémentaire rencontre des contradicteurs. Vouloir que la société soit fondée sur l'inégalité, c'est soutenir qu'une chose peut être balancée par rien, établie sur rien, ce qui est absurde.

Tous les individus dont se compose la société sont, en principe, de même essence, de même calibre, de même type, de même module : si quelque différence entre eux se manifeste, elle provient, non de la pensée créatrice qui leur a donné l'être et la forme, mais des circonstances extérieures sous lesquelles les individualités naissent et se développent. Ce n'est pas en vertu de cette inégalité, singulièrement exagérée d'ailleurs, que la société se soutient, c'est malgré cette inégalité.

XXVII. — La loi de nature de même que la loi de Justice étant l'égalité, le vœu de l'une et de l'autre identique, le problème, pour l'économiste et pour l'homme d'Etat, n'est plus de savoir si l'économie sera sacrifiée à la Justice ou la Justice à l'économie; il consiste à découvrir quel sera le meilleur parti à tirer des forces physiques, intellectuelles, économiques, que le génie incessamment découvre, afin de rétablir l'équilibre social, un instant troublé par les hasards du climat, de la génération, de l'éducation, des maladies, et par tous les accidents de force majeure.

Un homme, par exemple, est plus grand et plus fort, un autre a plus de génie et d'adresse. Tel réussit mieux dans l'agriculture, tel autre dans l'industrie ou la navigation. Celui-ci embrasse d'un seul coup d'œil un vaste ensemble d'opérations ou d'idées, celui-là n'a pas de rivaux dans une spécialité plus restreinte. Dans tous ces cas, une compensation est indiquée, un nivellement à opérer, source d'émulation énergique et d'heureuse concurrence. Pour balancer les supériorités émergentes, créer sans cesse à l'égalité de nouveaux moyens dans les forces inconnues de la nature et de la société, la constitution de l'âme humaine et la division industrielle présentent des ressources infinies.

Telle est donc la différence radicale, irréductible à jamais, qui sépare l'économie chrétienne, malthusienne, économie à la fois matérialiste et mystique, de l'économie révolutionnaire.

La première, jugeant d'après les anomalies accidentelles des choses, n'hésite point à déclarer les hommes inégaux par nature; puis, sans se donner la peine de les comparer dans leurs œuvres, sans attendre le résultat du travail, de l'éducation et de la séparation des industries, se gardant surtout de rechercher avec exactitude la part qui revient à chacun dans le produit collectif, et de mesurer la dotation à la contribution, elle conclut de cette inégalité prétendue à la consécration du privilége tant d'exploitation que de propriété.

La Révolution, au contraire, partant du principe que l'égalité est la loi de toute la nature, suppose que l'homme par essence est égal à l'homme, et que si, à l'épreuve, il s'en trouve qui restent en arrière, c'est qu'ils n'ont pas voulu ou pas su tirer parti de leurs moyens. Elle considère l'hypothèse de l'inégalité comme une injure gratuite, que dément chaque jour le progrès de la science et de l'industrie, et elle travaille de toutes ses forces, par la législation et par l'équation de plus en plus approchée des services et des salaires, à redresser la balance qu'a fait pencher le préjugé. C'est pour cela qu'elle déclare tous les hommes *égaux en droit* et *devant la loi*, voulant, d'une part, que toutes industries, professions, fonctions, arts, sciences, métiers, soient considérés comme également nobles et méritoires; de l'autre, qu'en tout litige, en toute compétition, les parties, sauf évaluation des produits et services, soient réputées égales, et, afin de réaliser de plus en plus dans la société cette Justice égalitaire, que tous les citoyens jouissent de moyens égaux de développement et d'action.

On insiste : les races humaines ne sont point de valeur ou qualité égale; il en est dont la meilleure éducation ne servira jamais qu'à montrer l'infériorité, tranchons le mot, la déchéance.

Je ne sais. Le catholicisme fait pourtant grand bruit de l'unité originelle de notre espèce, racontée dans la Bible. Mais admettons qu'il en soit ainsi qu'on le prétend, que les races de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Océanie ne puissent soutenir la comparaison avec la caucasienne, et qu'aucun croisement ne puisse les racheter. Alors il en sera de ces races mal nées ou abâtardies comme il en est, dans notre société civilisée, des créatures souffreteuses, ché-

tives, contrefaites, objets de la charité des familles, et qui cessent de contribuer à la population : elles seront absorbées et finiront par s'éteindre. L'ÉGALITÉ OU LA MORT! telle est la loi de la Révolution.

XXVIII. — Cette théorie, si nette, si rationnelle, si bien fondée en fait et en droit, de l'égalité sociale; qui affranchit l'homme du fatalisme économique, de la tyrannie aristocratique et de l'absorption communautaire; sur laquelle nous avons vu la Révolution se prononcer d'une manière si explicite; cette théorie, dis-je, n'a pas encore pu se faire comprendre, même des socialistes, même des républicains. Tant l'esprit humain a de peine à revenir à la nature, une fois que le despotisme et la théologie l'en ont écarté.

On connaît la formule religieuse, pour ne pas dire monacale, des communistes :

A chacun suivant ses besoins; de chacun suivant ses moyens.

C'est la loi de famille appliquée à la société. Là, en effet, il n'est pas question d'égalité ou de non-égalité de forces, de talents, de moyens; c'est de la *fraternité* pure, comme entre enfants et parents, entre frères et sœurs. Mais la famille est la sphère de l'autorité et de la subordination; et quand le communisme sera logique, il reconnaîtra qu'en prenant dans la famille le type de la société il aboutit au despotisme. Pour obéir à une pareille loi, il faut une révélation, dit très bien M. Buchez. Cette révélation a manqué au Luxembourg.

A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres, ont répliqué les saints-simoniens, tirant hardiment la conséquence du principe communiste.

Ici, plus d'égalité, ni de fait ni de droit. Sous prétexte de sauver la chair, l'Eglise de Saint-Simon professe le plus profond mépris pour la personne. Ici, peut-elle dire, ici l'on juge et l'on jauge les capacités; on tarife les intelligences, on estampille les âmes et les corps, on appose sur l'esprit, sur le caractère, sur la conscience, une marque de fabrique. C'est M. Enfantin qui a trouvé ces belles choses : que la prospérité lui soit légère! *Nolite judicare, et non judicabimini.*

Au phalanstère, autre système. Plus de sacerdoce appréciateur-juré; ce sont les producteurs qui, par la *cabaliste*, s'évaluent mutuellement. La réciproque y est: aussi avons-nous toujours soutenu que les phalanstériens, en cabalant les uns contre les autres, aboutiraient à l'égalité.

Combien la pratique immémoriale de l'humanité, dont la Révolution n'a fait que donner la formule juridique, est plus simple, surtout plus digne! Point d'estimation des capacités, ni de la part du supérieur, ni de la part de l'égal : c'est une offense à la dignité personnelle. On n'apprécie que les produits, ce qui sauve l'amour-propre, et ramène toute l'organisation économique à cette formule si simple : l'ÉCHANGE.

Que pensez-vous, Monseigneur, de cette judiciaire? Trouvez-vous qu'elle ne vaille pas votre discipline, si sottement renouvelée par les saint-simoniens et les Icariens? Ne vous semble-t-il pas que l'inspiration de 89 a été au moins aussi heureuse que celle de l'Evangile, et que, si c'était à refaire, les révolutionnaires de la Constituante et de la Convention auraient bien quelque chose à enseigner aux Apôtres?

Je ne quitterai pas cette étude sans toucher quelques-unes des questions les plus pratiques de l'économie. Ce n'est pas une médiocre besogne, dans la société, d'établir la balance du Droit et du Devoir, ou, pour me servir des mots techniques, du *crédit* et du *débit* dans la Justice. C'est une entreprise bien délicate d'accorder le respect dû aux personnes avec les nécessités organiques de la production; d'observer l'égalité sans porter atteinte à la liberté, ou du moins sans imposer à la liberté d'autre entrave que le Droit. De tels problèmes requièrent une science à part, objective et subjective tout à la fois, moitié de la fatalité et moitié de la liberté; science aussi simple que sûre, qui a ses principes à la source même de l'esprit, à une profondeur plus grande que les mathématiques, et dont on me pardonnera de ne pouvoir donner ici qu'une idée fort imparfaite, par l'exemple de quelques-uns de ses résultats.

CHAPITRE VI

Balances économiques

XXIX. — Si la Justice, en ce qui touche les personnes, est établie sur une base religieuse, ce sera tout ce qu'on voudra, excepté le respect de l'humanité; — si elle est établie sur les lois authentiques de la conscience, et sans aucune considération transcendantale, ce sera le respect de l'humanité, et ce ne pourra pas être autre chose. J'ai démontré cette proposition dans ma précédente étude.

Je poursuis mon discours, et j'ajoute :

Si la Justice, en ce qui concerne les biens, a pour base une idée théologique, ce sera tout ce qu'on voudra, excepté l'égalité, — si elle repose sur le principe de la réciprocité humaine, donné dans la conscience par le sentiment que l'homme a de sa dignité en autrui, ce sera l'égalité et rien que l'égalité. Je l'ai démontré dans les cinq premiers paragraphes de cette troisième étude, et je le démontrerai encore mieux tout à l'heure.

Toute la moralité humaine, dans la famille, dans la cité, dans l'Etat, dans l'éducation, dans la spéculation, dans la constitution économique, et jusque dans l'amour, dépend de ce principe unique : respect égal et réciproque de la dignité humaine, dans toutes les relations qui ont pour objet soit les personnes, soit les intérêts.

La théorie de la Justice divine, qui n'est autre chose, comme on l'a vu, qu'une combinaison de l'autorité, de l'inégalité et de la communauté, aboutit fatalement à la spoliation mutuelle, au brigandage organisé, à la guerre sociale. C'est elle qui produit ce système de priviléges, de monopoles, de concessions, de subventions, de prélibations, de pots-de-vin, de primes, où les biens du prince sont confondus avec ceux de la nation, la propriété individuelle avec la propriété collective; système dont le dernier mot est l'extermination des citoyens les uns par les autres, figurée par le mythe chrétien de l'enfer.

La théorie de la Justice humaine, dans laquelle la réci-

procité de respect se convertit en réciprocité de service, a pour conséquence de plus en plus approchée l'égalité en toutes choses. Elle seule produit la stabilité dans l'Etat, l'union dans les familles, l'éducation et le bien-être pour tous, d'après notre 5e axiome, la misère nulle part.

L'application de la Justice à l'économie est donc la plus importante des sciences. L'ordre du développement intellectuel voulait que ce fût la dernière.

XXX. — *Ouvriers et maîtres.*

De temps immémorial, la classe des PRODUCTEURS s'est divisée en deux sections, les *ouvriers* et les *maîtres*.

Comment ceux-ci sont-ils nés de ceux-là? De la même manière que le despotisme naît sans cesse de la démocratie. En tant qu'il appartient au règne animal, l'homme obéit à des instincts divers, que la Justice a pour but de redresser, et dont l'un des plus puissants est celui qui pousse la multitude à se donner des patrons, des commandants, *imperatores*, τυράννους, absolument comme les chevaux sauvages et autres espèces dites sociables, qu'on pourrait aussi bien nommer serviles.

Le christianisme a reçu cette distinction, sans exprimer aucune réserve. Il s'est contenté de recommander aux serviteurs d'obéir à leurs maîtres, aux maîtres d'être bienveillants pour leurs ouvriers : ce qui n'exigeait certes pas un grand effort de génie et n'a pas dû fatiguer beaucoup la sainte Sagesse.

La Révolution, qui la première posa en 1789, avec le principe d'égalité, le droit au travail, n'a pas voulu semer la haine entre les citoyens en jetant *ex abrupto* l'interdit sur cette distinction séculaire. Elle s'est contentée d'abolir les priviléges corporatifs, le privilége de maîtrise, d'assurer la concurrence, et le laisser faire au temps.

Or, en vertu de cette égalité de respect consacrée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, l'économie et la Justice, désormais inséparables, se demandent si le contrat de louage d'ouvrage entre le maître et l'ouvrier, tel qu'il se pratique dans les grands ateliers, est établi sur des principes équitables, si la réciprocité du service est observée, en autres termes, si la détermination du salaire est juste?

Pour que le service soit réciproque, il faut que le maître, je veux dire le représentant de l'entreprise, rende à l'ouvrier autant que l'ouvrier lui donne : ce qui implique, non pas l'égalité de tous les salaires entre eux, y compris ceux des chefs, puisqu'il est possible que les services ne soient point égaux, puisque l'égalité sociale des personnes ne préjuge point l'égalité effective des services, mais ce qui implique l'égalité entre le *salaire* de chaque ouvrier et son *produit*.

Egalité du produit et du salaire, telle est ici la traduction exacte de la loi de réciprocité, tel est le principe qui depuis la Révolution est censé régir le travail. Celui-là sera grand dans l'histoire et aura bien mérité des ouvriers, qui aura fait de ce principe une vérité.

Or, abstraction faite du contrat à prix ferme ou forfait, par lequel nombre de travailleurs aiment à se libérer des chances aléatoires qui pèsent sur les entrepreneurs, contrat qui n'a rien en soi d'immoral quand il est libre, rien de dangereux quand il ne se multiplie pas outre mesure, il est évident, aujourd'hui, que la Justice ne préside point à la condition de l'immense majorité des ouvriers, lesquels n'ont pas la liberté du choix, et pour qui le salaire alloué par les compagnies ou entrepreneurs est loin d'exprimer une réciprocité.

Voici ce qui se passe dans une maison de confection que je puis citer. Je cite le fait pour son excentricité même.

Une ouvrière habile peut gagner jusqu'à 1 sous par heure, soit pour une journée de travail de 12 heures 12 sous; la journée ordinaire est payée 50 centimes.

Une ouvrière occupée à domicile porte au bout de deux mois sa note, montant à 30 fr. Elle a donc, pendant ces deux mois, fait crédit de son travail au fabricant. Vous croyez qu'on va lui compter ses 30 fr. ? Point du tout : on lui retient sur la somme, à titre d'escompte, à raison de 6 p. °/₀ l'an, pour trois mois, 45 cent., neuf sous. C'est à Paris, en l'an de grâce 1857, que se commet ce grappillage.

Je sais tout ce que l'on peut dire sur les risques d'entreprises, les nécessités de la concurrence, les charges du commerce, etc. Ce n'est pas le bourgeois qui a fait le régime où il est engagé : une juste rémunération est due à son

initiative. Qu'on la règle, cette rémunération, sur une base équitable, je ne m'y oppose pas; mais cette retenue de 45 cent. pour un crédit prétendu de trois mois, alors que l'ouvrière en a fait un de deux mois dont on ne lui tient pas compte, n'est-ce pas un fait qui crie vengeance? Le denier de la veuve, si bien raconté dans l'Evangile, m'attendrit aux larmes; ce demi centime volé jour par jour à la jeune fille m'embrase de fureur. Et ce n'est pas la spoliation seule que je considère, c'est l'outrage.

Or, si je réfléchis que pour abaisser la journée de la lingère à 50 centimes, il a fallu passer par une série de pilleries analogues, transformées successivement en principe et passées en tarif; si j'ajoute que ce cas particulier est celui de l'immense majorité des ouvriers, n'ai-je pas le droit de conclure que le défaut de réciprocité est ici la cause première de la misère des uns et de la fortune des autres, en sorte que cette inégalité de fortunes tant célébrée n'est le plus souvent autre chose que l'expression de l'iniquité même?

Je reviendrai, dans une étude spéciale, sur la question du travail; mais je le dis dès à présent : faites justice, et vous aurez supprimé, dans notre société industrielle, la cause première de l'inégalité, l'inexactitude du salaire.

Mais que dis-je? le cas semble prévu par notre législation chrétienne, ennemie de l'égalité, et qui a tout fait pour la sécurité de l'usurpation, rien pour le droit du producteur.

Que les patrons s'entendent, que les entrepreneurs se coalisent, que les compagnies se fusionnent, le ministère public y peut d'autant moins que le pouvoir pousse à la centralisation des intérêts capitalistes et l'encourage. Mais que les ouvriers, qui ont le sentiment du droit que leur a légué la Révolution, protestent et se mettent en grève, seul moyen qu'ils aient de faire admettre leurs réclamations, ils sont châtiés, transportés sans pitié, voués aux fièvres de Cayenne et de Lambessa. Le serf du moyen âge était-il autrement attaché à la glèbe?

XXXI. — *Vendeurs et acheteurs.*

Si c'est une conséquence de la Justice que le salaire soit égal au produit, c'en est une autre que, deux produits non

similaires devant être échangés, l'échange doit se faire en raison des valeurs respectives, c'est à dire des frais que chaque produit coûte.

Par *frais de production* ou *prix de revient* on entend en général la dépense en outils et matières premières, la consommation personnelle du producteur, plus une prime pour les accidents et non-valeurs dont est semée sa carrière, maladies, vieillesses, paternité, chômages, etc.

La réciprocité dans l'échange n'existe qu'à cette condition. Toute addition, fictive ou forcée, au prix de revient, est un mensonge commercial; toute vente de marchandise dont la valeur est surfaite ou surchargée de frais parasites, un vol. Si, par exemple, entre les producteurs-consommateurs qui échangent leurs produits il existe une série d'intermédiaires, dont les commissions, intérêts, courtages, grèvent artificiellement le prix des marchandises, comme en définitive cette surtaxe se prend sur la marchandise même, il arrivera que lesdits producteurs-consommateurs, apportant chacun une valeur de 100 à l'échange, ne recevront tous que 15, 20, 30, 50 au plus. Leur position est la même que celle de l'ouvrier dont nous parlions tout à l'heure, qui pour un travail de 100 ne reçoit qu'un salaire de 15, 20, 30, 50, le surplus faisant le bénéfice du patron.

L'*égalité dans l'échange*, voilà donc encore un principe hors duquel point de Justice. Or, ce principe, l'Église et l'antiquité tout entière l'ont meconnu; de nos jours les économistes, conservateurs du privilége, s'efforcent de l'étouffer sous la mystification du libre échange.

Si l'égalité dans le commerce était réalisée, un nouveau progrès, un progrès immense serait accompli vers l'égalité des fortunes... Mais en persévérant dans cette direction égalitaire, que deviendrait tout à l'heure la hiérarchie, le système de subordination et d'autorité?

Dans ces derniers temps, le gouvernement impérial a essayé de réglementer le commerce de la viande et de la boulangerie, la production des alcools, etc. A force d'amendes il est parvenu à faire observer ses taxes; mais comme il ne dépend pas du gouvernement d'assigner le prix naturel des choses, bien moins encore d'éliminer du prix courant les surcharges dont le parasitisme le grève,

le gouvernement n'a réussi qu'à constater officiellement que le pain était cher, la viande hors de prix, les eaux-de-vie inabordables, et donner sa sanction à cette cherté. Le gouvernement, qui ne garantit aucune invention, s'est avisé tout à coup, pour le bien du peuple, de garantir la cherté des subsistances : quelle philanthropie !

Cependant, un capitaliste (M. Delamarre), mettant à profit une idée socialiste, se dit : Je n'aspire point à fixer le prix des choses; mais je ferai du commerce véridique, de la vie à meilleur marché, sinon tout à fait encore de l'échange égal. Je ferai de la loyauté commerciale, non par vertu, comme la police fait des soupes, mais par spéculation, et j'obtiendrai de meilleurs résultats que la police.

M. Delamarre a donc ouvert un vaste magasin où il offre au public, à prix de revient, toute espèce de produits, garantis de nature, quantité, qualité et poids. — Par *prix de revient*, M. Delamarre entend les frais du producteur, qu'il ne discute pas, augmentés de 10 °/₀, savoir, 5 °/₀ de bénéfice pour le producteur, 2 1/2 pour les frais de magasin, 2 1/2 pour le bénéfice de lui, Delamarre. C'est, comme il le dit lui-même, de la loyauté commerciale; ce n'est pas encore de l'égalité, puisque dans les frais du producteur et dans les 10 °/₀ de supplément il entre encore, en grand nombre, des éléments parasites.

Que faudrait-il pour que la réciprocité fût complète?

Il faudrait, indépendamment de l'expurgation absolue du parasitisme, ce qui suppose d'abord la réciprocité des services, comme nous le disions tout à l'heure, ensuite la réciprocité de crédit et de propriété; il faudrait, dis-je, que le magasin général, ou dock, au lieu d'être au compte d'un entrepreneur de loyauté et garantie, fût au compte des producteurs eux-mêmes, se garantissant loyauté et sincérité les uns aux autres.

A qui peut-il appartenir de débattre et fixer, selon l'heure et le lieu, le prix exact de chaque chose, si ce n'est aux producteurs-consommateurs, réciproquement intéressés, soit pour la vente, soit pour l'achat? Rien de plus simple que ce système qui ferait disparaître les trois quarts des boutiques, et rendrait à la production une multitude d'intelligences et de bras, absorbés dans un trafic inutile.

Mais justement la majorité préfère le trafic au travail; les propriétaires de maisons applaudissent à ce régime, qui leur vaut en loyers des sommes énormes; la banque l'encourage, dans l'intérêt de sa circulation usuraire; le fisc le favorise par ses patentes; l'agioteur lui réserve ses capitaux; enfin l'école académique le prône, sous le nom de liberté du commerce. Il ne faudra pas moins qu'une catastrophe pour trancher ce problème de l'égal échange, le plus simple de toute l'économie.

La fin de non-recevoir qu'on oppose à cette réforme, commandée par la Justice, est la difficulté de s'entendre. A la bonne heure! Oncques ne prétendîmes que la Justice ne devait coûter aucun effort. Pour végéter dans une honteuse licence, rien à faire; pour appliquer le droit, et par ce moyen arriver à l'ordre et à la richesse, il faut vouloir : ne voilà-t-il pas une puissante exception!

L'année dernière, des capitalistes anglais, prévoyant une hausse sur les sucres, achètent tout ce qui existait en magasins : leur entremise coûte aux consommateurs douze millions. Cette année, trois récoltes sont achetées d'avance par le commerce. Et la boutique d'admirer, comme la canaille admire les numéros gagnants d'une loterie, comme nos soldats d'Afrique admirent une razzia. Elle ne serait pas la boutique, en effet, si elle avait le discernement du juste et de l'injuste.

Il se fabrique en France, chaque année, pour 400 à 500 millions de soieries : avec 10 millions comptant, on accaparerait toute la matière première qui sert à cette fabrication. Que dirait-on si Paris tout entier était miné, et qu'il fût permis au premier venu de mettre le feu aux poudres? Or, ce n'est pas seulement sur la soie et le sucre que la spéculation opère : c'est sur les grains, les boissons, la viande, la houille, les bois, sur toutes les denrées de première nécessité. Un négociant de Bordeaux, bien renseigné sur ces matières, m'assure que le riz, qui se vend couramment 20 francs le petit quintal, pourrait ne coûter que 7 francs. En 1856, la récolte du vin a été achetée sur pied. Des sociétés spéciales d'accaparement, des coalitions de marchands existent sur tous les points du territoire, tantôt avec privilége de l'Etat, tantôt sans privilége et sous seing privé.

Pour conjurer de tels périls, créer aux producteurs-consommateurs de sérieuses garanties, la police n'est de rien : il faut le Droit. Un système de docks résoudrait la question; mais le gouvernement *concède* les docks, c'est à dire qu'à la place des milliers de trafiquants au détail, il crée des compagnies de monopole. On en a vu les prémices. Une fois pourtant le Pouvoir se fâcha, lors des approvisionnements de lard pour l'armée d'Orient. Une demi-douzaine de charcutiers furent mis à l'amende par le tribunal correctionnel : la boutique cria au scandale; puis tout rentra dans le repos. Un jour on *concédera* le commerce des cochons, et ceux qui les mangent n'en penseront pas davantage.

Et vous demandez d'où viennent les révolutions? De ce que la Justice est exclue des transactions humaines, l'économie sociale livrée au privilége, quand elle n'est pas abandonnée au hasard.

XXXII. — *Circulation et escompte.*

Remarquez que toutes les opérations de l'économie roulent sur deux termes antithétiques : *ouvriers-patrons*, *vendeurs-acheteurs*, *créanciers-débiteurs*, *circulateurs-escompteurs*, etc. C'est un dualisme perpétuel, systématique, entraînant une équation inévitable. L'économie est par essence, par son principe, par sa méthode, par la loi de ses oscillations, par son but, la science de l'équilibre social, ce qui veut dire de l'égalité des fortunes. Cela est aussi vrai que les mathématiques sont la science des équations entre les grandeurs. Vous allez en voir un nouvel exemple.

Tout le monde sait que la masse de numéraire qui circule dans un pays est fort loin de représenter l'importance des échanges qui s'effectuent dans ce même pays. Cela se voit par la Banque de France, dont l'encaisse, au 10 juillet 1856, était de 232 millions, et les obligations de 632.

Pour subvenir à cette insuffisance qui, par parenthèse, ne peut pas ne pas exister, puisque le numéraire n'a de valeur qu'autant qu'il forme, comme métal, une fraction proportionnelle de la richesse du pays, les commerçants sont dans l'usage, en attendant leur tour de remboursement en espèces, de tirer les uns sur les autres des *lettres*

de change, ou bien, ce qui est la même chose, mais en sens inverse, de se souscrire réciproquement des *billets à ordre*, dont la circulation fait, jusqu'à un jour désigné qu'on nomme *échéance*, office de monnaie.

Le banquier est l'industriel qui se charge, moyennant intérêt et commission, d'opérer en temps et lieu la liquidation de toutes ces créances; par suite, de faire aux commerçants, en échange de leurs titres, l'avance en espèces des sommes dont ils ont besoin.

Cette opération a nom *escompte*.

De même que l'échange ne se fait pas sans une perte de temps, et donne lieu en conséquence à un service particulier qui est celui du négociant, pareillement l'escompte ne s'opère pas non plus sans une peine, et comme tout service mérite salaire, celui du banquier est légitimement rémunérable.

Mais toute chose a sa mesure; et puisque nous avons fait la balance des droits du négociant, nous devons faire aussi celle des droits du banquier.

Dernièrement le teneur de livres d'une maison de banque me priait de lui expliquer le mécanisme de la *Banque du peuple*, m'avouant ingénument n'y rien comprendre. — Rien de plus facile, lui dis-je : en dix minutes vous allez en savoir autant que moi. Combien votre maison tire-t-elle, en moyenne, de ses capitaux? — 15 p. c. En voici le compte parfaitement exact : notre maison, l'une des mieux ordonnées qui existent, ne prend de papier qu'à 30, 45 jours au plus. L'intérêt est compté à 6 p. c. Supposons l'échéance moyenne du papier à un mois, par conséquent le nombre des opérations pendant l'année de douze, le produit du trafic, pour un capital de 100 francs en espèces, sera :

1. Intérêt du capital, à 6 0/0 l'an.	6 fr.
2. Commission pour l'admission du papier, 1/4 0/0, ou 25 c. par chaque opération, × par 12 = ...	3
3. Commission pour la remise des espèces, 1/4 0/0, ou 25 c. × par 12 = ...	3
4. Ajoutez : Frais divers d'enregistrement, ports, etc.; plus le crédit dont le banquier jouit à la Banque de France, laquelle lui remet à 4 ou 5 0/0 des espèces dont il tire 6 0/0, soit encore 25 c. × par 12 = ...	3
Total des intérêts et commissions. . . .	15

Sur ce, je repris la parole :

— Vous observerez d'abord que votre patron travaille pour son compte, à ses risques et périls, sans engagement de la part de sa clientèle, vis-à-vis de laquelle il n'est tenu par aucun lien de droit. Dans ces conditions, qui sont celles de l'état de guerre, le prix du service ne peut être limité que par la guerre, c'est à dire par la concurrence.

Or, telle n'est pas vis-à-vis du public la position de la Banque de France · elle est engagée par un contrat synallagmatique ou de réciprocité dont il ne s'agit plus que de déterminer, avec précision, les articles.

En premier lieu, le capital social de la Banque, fixé à 91 millions, est placé en rentes sur l'Etat, qui en sert l'intérêt. De ce côté donc, rien n'est dû par le commerce escompteur, puisque l'Etat, qui paie à la Banque l'intérêt de son capital, n'est autre que la société, le commerce lui-même, et qu'il est de principe, en matière de commerce, que le même service ne peut être payé deux fois.

Mais, demandez-vous, sur quel capital opère la Banque, puisque le sien est placé en rentes sur l'Etat?—Elle opère, en premier lieu, sur le numéraire circulant, auquel elle substitue peu à peu les billets qu'elle a le privilége d'émettre, et qui vient ainsi s'engouffrer dans ses caves . c'est ainsi, lorsque la Banque émettait des coupures de 100 et de 50 fr., qu'on a vu son encaisse s'élever jusqu'à la somme énorme de 600 millions. — Elle opère en second lieu sur le crédit public, représenté par son portefeuille, dont chaque valeur revêtue de trois signatures, porte en soi une garantie égale à celle du numéraire.

Le capital social de 91 millions, placé en rentes sur l'Etat, ne sert que de cautionnement à la ponctualité et à la prudence de la Banque, comme le cautionnement d'un notaire ou d'un receveur général.

C'était la pensée de la note du 29 mai 1810, rédigée par ordre de l'empereur.

Une banque publique bien administrée, disait cette note, doit *opérer sans capital.*

Reste donc à payer à la Banque, en rémunération du service qu'elle rend au public, 1° une prime pour le risque

que court son capital dans une si grande entreprise; 2° une commission pour ses frais d'administration.

Faisons-en le compte.

Supposons que le capital, crédit et espèces, représenté par l'émission des billets, sur lequel opère la Banque, soit de 600 millions. — Le 31 juillet 1856, le chiffre de la circulation était de 667 millions.

Supposons également l'échéance moyenne du papier reçu à l'escompte de quarante-cinq jours. Le renouvellement s'opérant neuf fois dans l'année, la masse des opérations sera de 5 milliards 400 millions. — En 1856, elle a atteint 5 milliards 809 millions, dont 4 milliards 676 millions pour les escomptes.

Moyennant une retenue de 1/8 p. c., soit 12 cent. 5, pour commission, change, agio, prime d'assurance, etc., le produit de la Banque pour l'année sera de 6,750,000 fr. — En 1856, ce produit a été de 37,059,226 fr. 40; soit 63 cent. 8 dixièmes p. c. sur une masse d'opérations de 5 milliards 809 millions, en supposant le crédit moyen accordé par la Banque à quarante-cinq jours.

Les dépenses ordinaires de l'administration, d'après le compte rendu de 1856, ont été de 5,100,000 fr.; le chiffre des pertes provenant des billets impayés, zéro. Reste par conséquent, pour bénéfice de la Compagnie, dans l'hypothèse que nous avons faite, 1,650,000 fr., soit 18 fr. par action, ce qui porte l'intérêt du capital, dividende compris, à 5 fr. 80 p. c. Rémunération honnête, dont se contentent, en temps ordinaire, les plus difficiles. — En 1856, le produit de ce capital, grossi par le privilége, a été de 272 fr. par action, ou 27 fr. 20 c. p. c.

Je dis donc que la Banque de France, à qui son privilége constitue vis-à-vis du pays un engagement synallagmatique, manque à la réciprocité, puisque, tandis que l'Etat lui paie 3,686,481 fr. pour intérêt de son capital, elle, de son côté, ne paie rien pour les 600 millions, espèces et garantie, dont elle dispose; qu'elle s'adjuge ainsi 24 millions d'intérêts qui ne lui appartiennent pas; qu'à cet effet elle grève arbitrairement l'escompte, à l'échéance moyenne de 45 jours, de 43 c. 3, en autres termes, de 3 fr. 70 c. p. c. l'an; et qu'en conséquence il y a lieu, pour toutes ces raisons, de faire subir au bilan de la Banque un redressement.

Retranchant donc 24 millions, indûment perçus, des 37,059,226 fr. 40 c. formant le produit de 1856, resterait 13,059,226 fr. 40 c., qui, les dépenses ordinaires payées, laisseraient à la Compagnie 7,959,226 fr. 40 c. de bénéfice, soit, avec l'intérêt payé par l'Etat, un revenu net de 12 fr. 72 c. pour cent.

Revenu, direz-vous, bien supérieur aux 5,80 auxquels nous a conduits tout à l'heure l'hypothèse. Oui, mais croyez-vous que si la loi de 1840, au lieu de proroger purement et simplement le privilége de la Banque; si, le 9 mai 1857, le Corps législatif, au lieu d'allonger de trente années cette prorogation, l'avait mise à la sous-enchère comme on faisait d'abord pour les compagnies de chemins de fer, il ne se serait pas trouvé de capitalistes qui pour un revenu moindre eussent consenti à faire l'escompte au commerce français au taux moyen de 20 et même 15 c. p. c., pour le papier à quarante-cinq jours, c'est à dire à raison de 1 fr. 80 et 1 fr. 35 p. c. l'an? Croyez-vous enfin qu'il n'eût pas été possible avant 1897, date de l'expiration du privilége, d'abaisser cet escompte à 10 cent., ce qui aurait été presque la même chose pour le commerce que de régler toutes les opérations au comptant?

On a dit à cela que le bas prix de l'escompte amènerait bientôt, par la demande de remboursement des billets, la sortie hors du pays de tout le numéraire.

Eh bien, voulez-vous au contraire que ce même bas prix amène à la Banque tout le numéraire de l'étranger? Le moyen est facile : c'est d'ajouter aux taux ordinaire de l'escompte un agio de 3, 4 ou 5 p. c., lorsque le numéraire sera demandé de préférence aux billets. La différence fera vite rechercher ceux-ci, et affluer les espèces de tous les points du globe.

Voilà ce qu'était la fameuse BANQUE DU PEUPLE. Il n'y a pas là d'utopie : c'est de la pratique la plus élémentaire, comme l'avait comprise l'empereur Napoléon Ier, et du droit le plus positif, comme l'entend le Code. L'Eglise ne l'a pas trouvé, il faut le reconnaître; l'école de Malthus n'y veut point entendre, j'en conviens encore; la boutique n'y comprend goutte, comprend-elle quelque chose? Le parasitisme et l'agiotage ne s'en accommoderaient pas, je l'avoue humblement, et le parasitisme et l'agiotage sont les

maîtres; le gouvernement tire son lopin du système par les emprunts qu'il fait à la Banque, et j'en plains mon pays; la vieille démocratie enfin se gausse de mes idées et les tient pour suspectes. Tout ce monde est aussi dépourvu de sens civique que de sens moral; mais vous, jeune lecteur, qui n'aviez pas quitté ce collége

Quand apparut la République
Dans les éclairs de février,

croyez-vous que j'aie mérité l'anathème pour avoir dit qu'il n'y avait pas avantage pour le commerce à payer 4, 5 et 6 fr. un service qu'il lui est possible de se procurer à 90 cent. et au dessous?

XXXIII. — *Prêteurs et emprunteurs.*

La balance de l'escompte mène droit à celle du crédit ou du prêt.

S'il est une question sur laquelle l'Eglise, communiste par son dogme, patricienne par sa hiérarchie, tirée en sens contraires par le double esprit de sa constitution, a varié, divagué et prévariqué, c'est sans contredit celle-là.

C'est un fait que toute l'antiquité, païenne et juive, s'est accordée à réprouver le prêt à intérêt, bien que ce prêt ne soit qu'une forme de la rente, universellement admise; bien que le commerce tire de grands avantages du prêt et ne puisse aucunement s'en passer; bien qu'il soit impossible, injuste même, d'exiger du capitaliste qu'il fasse l'avance de ses fonds sans émoluments.

Tout cela a été démontré par les casuistes de notre siècle aussi bien que par les économistes; et l'on sait que je ne fais aucune difficulté de reconnaître la légitimité de l'intérêt, dans les conditions d'économie inorganique et individualiste où a vécu l'ancienne société.

Puisque l'Eglise, à l'exemple de la philosophie, revenant au sens commun, a cru devoir dans ces derniers temps se rétracter sur la question de l'intérêt, puisqu'elle a abjuré son ancienne doctrine, elle avait donc tort, elle était inique et insensée, quand elle proscrivait ce même intérêt à une époque où il réunissait tous les caractères de la nécessité, et partant du droit? Comment l'Eglise justifie-t-elle cette variation? Elle qui ne cessait jadis de crier haro sur les

juifs à propos de leurs usures, et qui fut cause de tant de spoliations et de massacres, comment s'est-elle rangée à la fin du côté des publicains, des cahorsins, des lombards, des juifs? comment s'est-elle prosternée devant Mammon?

L'Eglise, direz-vous, n'a point changé de maximes: comprenant les nécessités des temps, elle ne fait qu'y adapter sa discipline, elle use de tolérance.

L'Eglise joue de malheur en vérité : elle proscrit le prêt à intérêt quand le monde en a le plus besoin et qu'il n'y a pas possibilité de prêt gratuit; elle l'autorise quand on peut se passer de lui.

En 1848 et 1849, j'ai prouvé, dans de nombreuses publications, que, le principe de la Justice étant la réciprocité du respect; le principe de l'organisation du travail, dans une société bien constituée, la réciprocité du service; le principe du commerce, la réciprocité de l'échange; le principe de la Banque, la réciprocité de l'escompte, le principe du prêt devait être la réciprocité de prestation, d'autant mieux que le prêt n'est au fond qu'une forme de l'escompte, comme l'escompte est une forme de l'échange, et l'échange une forme de la division du travail.

Organisons, disais-je, d'après ce principe, le crédit foncier, le crédit mobilier, et toute espèce de crédit. Dès lors plus d'usure, plus d'intérêt, ni légal ni illégal : une simple taxe, des plus modiques, pour frais de vérification et d'enregistrement, comme à l'escompte. L'abolition de l'usure, si longtemps et si vainement poursuivie par l'Eglise, s'accomplit toute seule. Le prêt réciproque ou crédit gratuit n'est pas plus difficile à réaliser que l'escompte réciproque, l'échange réciproque, le service réciproque, le respect réciproque, la JUSTICE.

Certes, ayant à défendre ici, avec l'intérêt des masses, la pure morale révolutionnaire et la tradition catholique, je devais compter sur deux sortes d'auxiliaires, la démocratie et l'Eglise. Les socialistes, qui prêchaient l'association ouvrière, devaient m'ouvrir les bras. Qu'est-ce en effet que la réciprocité du crédit, sinon la commandite du travail substituée à la commandite du capital? Que le pouvoir, à défaut de l'action spontanée des citoyens, donne le branle, et en un jour, en une heure, toutes ces réformes, toutes ces révolutions peuvent s'accomplir.

Mais voyez le malheur! cette large application de la Justice à l'économie, déplaçant le foyer des intérêts, intervertissant les rapports, changeant les idées, ne laissant rien à l'arbitraire, rien à la force, rien au hasard, soulevait contre elle tous ceux qui, vivant de priviléges et de fonctions parasites, se refusaient à quitter une position anormale à laquelle ils étaient faits, pour une autre plus rationnelle, mais qu'ils ne connaissaient point. Elle confondait l'ancienne école des soi-disant économistes; elle saisissait à l'improviste les vieux de la république dont l'éducation était à refaire : qui pis est, elle annulait les décisions récentes de l'Eglise sur la question de l'intérêt, et par l'enchaînement des idées, tuait son dogme.

Trop d'intérêts et d'amours-propres se trouvaient compromis : je devais, en cette première instance, perdre ma cause. Un homme se trouva pour défendre, au nom de la liberté individuelle et de la félicité générale, le travail subalterne contre le service réciproque, le commerce agioteur contre l'égalité de l'échange, l'escompte à 15 p. c. contre l'escompte à 1/8 p. c., l'usure homicide contre la commandite gratuite, agricole et industrielle. M. Bastiat, qui n'avait pas même abordé la question, satisfait que j'eusse déclaré les anciens prêteurs, en raison de leur bonne foi et de la nécessité, non coupables, d'une voix unanime fut déclaré vainqueur. Les économistes poussèrent un cri de joie; les politiques de la Révolution, comptant sans doute sur les emplois de la république, applaudirent à la défaite de l'*anarchie*. *Banque du peuple! Crédit gratuit!* FOLIES! écrivait naguère encore, après Daniel Stern, M. de Lamartine. Les socialistes virent avec bonheur la déroute de cette Justice égalitaire, qui menaçait d'engloutir et la sainte hiérarchie et la douce fraternité.

Infortuné Bastiat! il est allé mourir à Rome, entre les bras des prêtres. A son dernier moment il s'écriait, comme Polyeucte : *Je vois, je crois, je sais, je suis chrétien!...* Que voyait-il! Ce que voient tous les mystiques qui s'imaginent posséder l'Esprit, parce qu'ils ont sur les yeux le bandeau de la foi : que le paupérisme et le crime sont indestructibles; qu'ils entrent dans le plan de la Providence; que telle est la raison des incohérences de la so-

ciété et des contradictions de l'économie politique; que c'est impiété de prétendre faire régner la Justice dans ce chaos, et qu'il n'y a de vérité, de morale et d'ordre que dans une vie supérieure. *Amen.*

Cependant, Monseigneur, malgré la rigueur du régime infligé à la presse, malgré les menaces de pendaison et de guillotine que vomissent à l'unisson contre les libres penseurs les partis rétrogrades, nous ne sommes plus tout à fait au siècle où les questions qui avaient le malheur de déplaire étaient étouffées sur l'échafaud. Je puis dire, en jetant les yeux autour de moi, que je suis le vaincu des vaincus : soit! Je n'ai nulle envie de recommencer la controverse de 1848; mais quand je garderais le silence, la conscience publique, la vôtre est là, qui vous somme de répondre.

L'Eglise a tour à tour condamné et soutenu le prêt à intérêt.

Depuis les conciles d'Elvire, d'Arles et de Nicée, en 300, 314 et 325, plus de dix-huit conciles ont interdit de prêter à intérêt. En outre, les décrétales et les encycliques de plus de quatorze papes, depuis saint Léon jusqu'à Benoît XIV, ont anathématisé ceux qui veulent tirer un intérêt de l'argent prêté. A partir de saint Jérôme, les Pères, jusqu'à saint Thomas et saint Bernard, prêchèrent qu'il était illicite en soi de recevoir un prix pour l'usage de l'argent. Ce principe reçut son application en France pendant neuf siècles, depuis les Capitulaires de Charlemagne jusqu'aux approches du règne de Louis XIV. (BLANC SAINT-BONNET. *De la Restauration française*, pag. 70.)

Toute cette discipline est changée. L'Eglise, à l'heure où je parle, fait cause commune avec les grands privilèges, dont elle bénit l'exploitation hiérarchique et usuraire. Que l'Eglise donc s'explique une fois pour toutes.

Quelle est définitivement sa doctrine sur le prêt à intérêt? Ne parlons pas des difficultés du moment : je comprends, j'accepte la nécessité des transitions, et n'impose à personne, pas même à l'Eglise, de miracles. Je demande où va le progrès? Est-ce à l'égalité ou à l'inégalité? A l'égalité par le crédit mutuel, ou à l'inégalité par la prélibation de l'intérêt? Expliquerez-vous ce changement de tactique comme le fait le pieux écrivain que je viens de citer, par le désir de mettre obstacle à la formation du

capital industriel, cause de notre corruption? Direz-vous que c'est dans des vues de salut que l'Eglise a pris tant de soin d'arrêter le développement du crédit, d'abord par l'interdiction de l'intérêt, puis par la cherté de l'intérêt? — *Méfiez-vous du crédit!* s'écrie M. Blanc Saint-Bonnet. Est-ce aussi votre opinion? Vous nous devez une réponse, décisive, catégorique, comme il appartient à une Eglise ayant pouvoir d'enseigner, et dont les décisions sont infaillibles. Etes-vous aujourd'hui, comme autrefois, contre l'intérêt du prêt, avec la Bible, l'Evangile, la philosophie, les Pères, les conciles, les docteurs, les papes, la Révolution? Ou bien êtes-vous pour l'intérêt du prêt, avec les casuistes mitigés du dernier siècle et du nôtre, Grotius, Saumaise, Bergier, le cardinal de la Luzerne, assistés d'Adam Smith, J. B. Say, David Ricardo, Malthus, Bastiat, Lamartine, Daniel Stern et la contre-révolution? Il faut répondre, Monseigneur, ou laisser dire, ce qu'à Dieu ne plaise, que vous êtes une Eglise de déception et d'improbité.

XXXIV. — *Propriétaires et locataires.*

Puisque je vais parler de la propriété, qu'on me permette d'abord de vider une question de propriété. Il s'agit d'un fait personnel.

J'ai écrit quelque part, tout le monde le sait : *La propriété c'est le vol;* et plus tard, je ne saurais dire où, car je ne me relis guère : " Cette définition est mienne; je ne la céderais pas pour tous les millions de Rothschild. "

Or, voici que Louis Blanc et Daniel Stern, le premier dans son *Histoire de la Révolution française*, le second dans son *Histoire de la Révolution de* 1848, me reprochent d'avoir volé cette définition à Brissot de Varville, le chef du parti girondin. C'est Brissot, que je n'ai pas lu, qui aurait dit le premier : *La propriété, c'est le vol!*

De par le tribun et la femme savante, je suis atteint et convaincu d'avoir *brissoté* Brissot. Deux mots faisaient ma gloire, elle m'est ravie. Il ne me reste que la honte du plagiat.

Hélas! qu'on dit bien vrai, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil! Encore un peu, et je me vois dépouillé de toutes mes plumes. Le *crédit réciproque* ne m'appartient

plus; la *banque du peuple*, cette pauvreté, selon Daniel Stern, on vient de découvrir qu'elle est de l'invention de Napoléon Ier; le *crédit gratuit*, cette folie, selon M. de Lamartine, à laquelle commencent à venir les adhésions en France et à l'étranger, se retrouvera tôt ou tard dans Ricardo ou quelque autre juif; l'*anarchie* a été aperçue partout. Pauvre Érostrate que je suis! quel temple d'Éphèse me reste-t-il à brûler, pour que la postérité parle de moi?

Mais le propriétaire, précisément parce qu'il est voleur, ne se laisse pas dessaisir : son instinct de rapine le lui défend. Et moi je ne me dessaisirai pas non plus. Brissot, après Rousseau, a pu dire le mot, sans que cela tirât à conséquence : en matière philosophique, pour qu'il y ait appréhension, et partant propriété, il faut que l'IDÉE, non le mot seul, ait été appréhendée, c'est à dire comprise; sans cela elle reste dans l'indivision. La division du travail existait apparemment quand Adam Smith l'observa chez un fabricant d'épingles : ce qui n'empêche pas qu'on ne fasse honneur à Adam Smith de la priorité de l'observation. Que l'on me prouve que Brissot a su ce qu'il disait, et je passe condamnation; sinon, j'accuse à mon tour Louis Blanc et Daniel Stern de calomnie, qui pis est, de sottise.

La difficulté du problème consiste en ce que la propriété apparaît d'abord comme un fait aussi nécessaire à l'existence de l'individu qu'à la vie sociale, et qu'on démontre ensuite, par une analyse rigoureuse, que ce fait, indispensable, fécond, émancipateur, sauveur, est de même nature, quant au fond, que celui que la conscience universelle condamne sous le nom de vol.

De cette contradiction mise par moi dans tout son jour, et que l'on n'aurait jamais dû traîner sur la place publique, on a conclu que je voulais DÉTRUIRE la propriété. Détruire une conception de l'esprit, une force économique, détruire l'institution que cette force et cette conception engendrent, est aussi absurde que de détruire la matière. *Rien ne peut retourner à rien* : cet axiome est aussi vrai des idées que des atomes.

Ce que je cherchais, dès 1840, en définissant la propriété, ce que je veux aujourd'hui, ce n'est pas une destruction, je l'ai dit à satiété : c'eût été tomber avec Rousseau,

Platon, Louis Blanc lui-même et tous les adversaires de la propriété, dans le communisme, contre lequel je proteste de toutes mes forces; ce que je demande pour la propriété est une justification; c'est qu'on en fasse la BALANCE.

Ce n'est pas pour rien que le génie des peuples a armé la Justice de cet instrument de précision. La Justice, en effet, appliquée à l'économie, n'est autre chose qu'une balance perpétuelle; ou, pour m'exprimer d'une manière encore plus exacte, la Justice, en ce qui concerne la répartition des biens, n'est autre chose que l'obligation imposée à tout citoyen et à tout Etat, dans leurs rapports d'intérêt, de se conformer à la loi d'équilibre qui se manifeste partout dans l'économie, et dont la violation, accidentelle ou volontaire, est le principe de la misère.

Les économistes prétendent qu'il n'appartient pas à la raison humaine d'intervenir dans la détermination de cet équilibre, qu'il faut laisser le fléau osciller à sa guise, et le suivre pas à pas dans nos opérations. Je soutiens que c'est là une idée absurde; qu'autant vaudrait reprocher à la Convention d'avoir réformé les poids et mesures, par la raison que, ne connaissant pas le mètre dont Dieu s'est servi pour organiser le monde, le plus sûr était de laisser chacun se faire une mesure arbitraire. Liberté de poids et de mesures! C'est la conséquence du libre échange. Ce précieux corollaire a échappé à Bastiat.

De même que tout est en oscillation continuelle dans la nature, de même tout est soumis à la loi du nombre, du poids et de la mesure, à la loi d'équilibre; j'ajoute seulement que, la formule d'équilibre trouvée, il est de notre droit et de notre devoir, en qualité d'êtres intelligents et moraux, de nous y conformer à peine de subversion sociale. C'est cette obligation de l'équilibre que j'appelle Justice, ou réciprocité dans l'économie.

Ainsi, balance ou réciprocité du travail et du produit, balance de l'offre et de la demande, balance du commerce, balance du crédit, balance de l'escompte, balance de la population, balance partout : l'économie sociale est un vaste système de balances, dont le dernier mot est L'ÉGALITÉ

Qu'est-ce que la balance de la propriété?

Avant de répondre à cette question, il faut savoir ce qu'est la propriété en elle-même.

Si j'interroge sur l'origine et l'essence de la propriété les théologiens, les philosophes, les jurisconsultes, les économistes, je les trouve partagés entre cinq ou six théories dont chacune exclut les autres et se prétend seule orthodoxe, seule morale. En 1848, lorsqu'il s'agissait de sauver la société, les définitions surgirent de toutes parts : M. Thiers avait la sienne, combattue aujourd'hui par M. l'abbé Mitraud; M. Troplong avait la sienne; M. Cousin, M. Passy, M. Léon Faucher, comme autrefois Robespierre, Mirabeau, Lafayette, chacun la sienne. Droit romain, droit féodal, droit germanique, droit américain, droit canon, droit arabe, droit russe, tout fut mis à contribution sans qu'on pût parvenir à s'entendre. Une chose ressortait seulement de cette macédoine de définitions, c'est qu'en vertu de la propriété, que chacun du reste s'accordait à regarder comme sacrée, et à moins qu'un autre principe n'en vînt corriger les effets, on devait regarder l'inégalité des conditions et des fortunes comme la loi du genre humain.

Certes, il y avait là pour l'Eglise une tâche digne de sa haute mission, et des souffles de cet Esprit qui ne l'abandonne jamais. De l'incertitude de la définition, en effet, résulte celle de la théorie, d'où naît ensuite l'instabilité de l'institution elle-même. Quel service l'Eglise eût rendu au monde si elle avait su définir ce principe d'économie sociale, comme elle a défini ses mystères !

Chose étrange, qu'après avoir fait quinze ans durant la guerre à la propriété, je sois peut-être destiné à la sauver des mains inhabiles qui la défendent, de l'empire qui l'absorbe dans son domaine, de l'Eglise qui la convertit en mainmorte, de la bancocratie qui la monétise et l'accapare ! Et croyez-vous, Monseigneur, que j'aie besoin pour cela de rétracter un seul mot de ma critique? Vous seriez dans une grave erreur. La propriété est bien réellement ce que j'ai dit, et que la qualifient *in petto* les théologiens. Elle ne serait plus une force économique, elle cesserait de fonctionner et de servir, si elle pouvait devenir autre chose que ce que j'ai dit. Mais ce que nul ne pouvait prévoir, tant nous sommes ignorants des lois de l'économie et de la

morale, c'est que la Révolution, appliquant à la propriété sa formule égalitaire, la pénétrant de Justice, la soumettant à la balance, saurait faire un jour de cette institution de péché, de ce principe de vol, cause de tant de haines et de massacres, le gage solide de la fraternité et de l'ordre.

Dites-moi, Monseigneur, ce que vous fumez ou respirez dans le tabac, que vous dégustez dans le kirsch, que vous mangez dans le vinaigre, ne sont-ce pas des poisons, et les plus violents de tous les poisons? Eh bien, il en est ainsi de certains principes que la nature a mis en nos âmes, et qui sont essentiels à la constitution de la société : nous ne pourrions exister sans eux; mais pour peu que nous en étendions ou concentrions la dose, que nous en altérions l'économie, nous périssons infailliblement par eux. Autant, dans le régime de bascule et de faux poids où nous vivons, la division du travail est funeste à l'ouvrier, la concurrence désastreuse, la spéculation dévergondée, la centralisation écrasante, autant j'ajoute que la propriété est immorale et funeste. Comme l'amande amère, réduite par l'analyse chimique à la pureté de son élément, devient acide prussique, ainsi la propriété, réduite à la pureté de sa notion, est la même chose que le vol. Toute la question, pour l'emploi de cet élément redoutable, est, je le répète, d'en trouver la formule, en style d'économiste la balance : chose qu'entend à merveille le dernier des commis, mais qui dépasse la portée d'une religion

Est-il donc si difficile de comprendre que la propriété considérée en elle-même, se réduisant à un simple phénomène de psychologie, à une faculté de préhension, d'appropriation, de possession, de domination, comme il vous plaira, est étrangère par sa nature, ou pour me servir d'un terme plus doux, indifférente à la Justice; que si elle résulte de la nécessité où se trouve l'homme, sujet intelligent et libre, de dominer la nature, aveugle et fatale, à peine d'en être dominé; si, comme fait ou produit de nos facultés, la propriété est antérieure à la société et au droit, elle ne tire cependant sa moralité que du droit, qui lui applique la balance, et hors duquel elle peut toujours être reprochée?

C'est par la Justice que la propriété se conditionne, se purge, se rend respectable, qu'elle se détermine civilement.

et devient par cette détermination un élément économique et social.

Tant que la propriété n'a pas reçu l'infusion du droit, elle reste, ainsi que je l'ai démontré dans mon premier mémoire, un fait vague, contradictoire, capable de produire indifféremment du bien et du mal, un fait par conséquent d'une moralité équivoque, et qu'il est impossible de distinguer théoriquement des actes de préhension que la morale réprouve.

L'erreur de ceux qui ont entrepris de venger la propriété des attaques dont elle était l'objet a été de ne pas voir qu'autre chose est la propriété, et autre chose la légitimation par le droit de la propriété; c'est d'avoir cru, avec la théorie romaine et la philosophie spiritualiste, que la propriété, manifestation du moi, était sainte par cela seul qu'elle exprimait le moi; qu'elle était de droit, parce qu'elle était de besoin; que le droit lui était inhérent, comme il l'est à l'humanité même.

Mais il est clair qu'il n'en peût être ainsi, puisque autrement le moi devrait être réputé juste et saint dans tous ses actes, dans la satisfaction quand même de tous ses besoins, de toutes ses fantaisies; puisque, en un mot, ce serait ramener la Justice à l'égoïsme, comme le faisait le vieux droit romain par sa conception unilatérale de la dignité. Il faut, pour que la propriété entre dans la société, qu'elle en reçoive le timbre, la légalisation, la signature.

Or, je dis que sanctionner, légaliser la propriété, lui donner le caractère juridique qui seul peut la rendre respectable, cela ne se peut faire que sous la condition d'une balance; et qu'en dehors de cette réciprocité nécessaire, ni les décrets du prince, ni le consentement des masses. ni les licences de l'Eglise, ni tout le verbiage des philosophes sur le moi et le non-moi, n'y servent de rien.

Citons des faits.

On sait qu'elle hausse sur les loyers a eu lieu, principalement à Paris, depuis le coup d'État. Si j'avais la fatuité de me prévaloir, pour la justification d'une théorie, du sentiment public, je pourrais dire que tout le monde aujourd'hui pense sur la propriété comme le publiciste qui, en 1848, en donnait une si énergique définition. Le scandale est allé si loin qu'un jour le *Constitutionnel*, après

une sortie virulente contre les propriétaires, annonça l'intention d'examiner le droit de l'État d'*intervenir dans la fixation des loyers*, et qu'une brochure a paru il y a six mois, avec le laissez-passer de la police, sous ce titre : *Pourquoi des propriétaires à Paris?* J'ignore ce que peut cacher ce ballon d'essai; mais il ne peut que m'être agréable de voir les feuilles de l'empire rivaliser, à propos du terme, avec le *Représentant du Peuple.*

Un négociant remet son fonds : naturellement son acquéreur continue le loyer. Mais le propriétaire : Vous n'avez pas le droit, dit-il à son ancien locataire, de céder votre bail sans mon consentement; et il exige, à titre de dédommagement, un pot de vin de 5,000 fr., plus 100 fr. par an pour son portier. Et force fut aux deux contractants d'en passer par là. — Vol.

Un autre, établi sur le boulevard, occupait un magasin de 4,000 fr. Il passait pour faire d'excellentes affaires; la maison était connue, achalandée. La fin du bail venue, le propriétaire porte le loyer de 4,000 à 15,000 fr., plus un pourboire de 40,000 fr. Et force fut encore à l'industriel de subir la loi. — Vol.

Des faits pareils, il en fourmille.

Un père de famille loue un appartement, convient du prix avec le propriétaire : les meubles emménagés, il arrive avec deux enfants. Le propriétaire se récrie : Vous ne m'avez point averti que vous aviez des enfants, vous n'entrerez pas; vous allez enlever vos meubles. Et il se met en devoir de chasser cette famille et de fermer les portes. Le père essaie d'abord quelques représentations, se fâche à son tour : on se querelle. Le propriétaire se permet des injures accompagnées de voies de fait, tant et si bien que le locataire, dans un accès de rage, le saisit à bras-le-corps et le jette, d'un troisième étage, par la fenêtre. Il en fut quitte pour quelques contusions. Dans un autre quartier la chose ne se passa pas si heureusement : le propriétaire ayant voulu, et pour le même motif, colleter un locataire, fut jeté contre le mur avec tant de violence que sa tête s'y brisa; il périt sur le coup.

Ici je ne dirai pas, comme tout à l'heure, Vol; je dis; Outrage aux mœurs. Tout citoyen adulte doit être censé marié et père : c'est le célibat qui est l'exception.

Du reste, il est juste de remarquer que tous les propriétaires ne ressemblent pas à ceux-là : on m'en a cité qui depuis 1848 n'ont pas voulu augmenter leurs loyers. Cette modération est fort louable, mais elle ne peut faire règle, et nous avons à déterminer ce qui dans la propriété constitue le droit et le non-droit.

Remarquez qu'en thèse générale la loi protége le propriétaire. Le bail expiré, il est maître de laisser ou de reprendre sa chose. L'ancien droit romain, qui faisait dépendre la propriété de la dignité individuelle, unilatérale, du moi pur, indépendamment de toute considération de réciprocité, le justifie. L'école malthusienne, fataliste et aléatoire, y donne les mains : hausse et baisse, dit-elle; c'est la loi de l'*offre* et de la *demande*. L'Eglise, qui de tout temps a autorisé la dîme, la mainmorte, le droit du seigneur, qui tout récemment s'est ralliée à la doctrine de l'intérêt, l'Eglise approuve : son silence du moins équivaut à une approbation.

Et cependant la conscience dit qu'un semblable principe, suivi dans ses conséquences, est immoral; la presse s'en émeut, le Pouvoir s'indigne. Quoi ! il y a à Paris trente mille maisons, possédées par douze à quinze mille propriétaires et servant à loger plus d'un million d'âmes, et il dépend de ces quinze mille propriétaires, contre rime et raison, de rançonner, pressurer, sinon mettre hors, un million d'habitants! de grever le travail, les produits, le commerce, par suite de ruiner les patrons et d'affamer les ouvriers! On ne travaille plus, on ne gagne plus, s'écrie-t-on de tous côtés, que pour payer le loyer!... Non, cela n'est pas possible : le Code et la tradition n'y ont rien compris, les économistes ont menti, l'Eglise est absurde.

Comment sortir de cette souricière?

Analysons, s'il vous plaît, et nous aurons bientôt trouvé une issue.

Que blâme-t-on chez le propriétaire?

Est-ce le fait de *préhension*, je veux dire l'acte par lequel il se fait payer un loyer?

Non, puisque, comme il a été reconnu plus haut, la préhension, ou le fait simple d'appropriation, est de sa nature indifférent au droit; qu'il ne se distingue pas du fait de jouissance, usage ou consommation, indispensable

à tout être vivant; qu'il constitue le domaine éminent de l'homme sur les choses, domaine qui se résume primitivement en ces termes, chasse, pêche, cueillette, pâture, habitation, et hors duquel l'homme serait esclave des choses mêmes; mais domaine qui s'arrête devant le respect que je dois à autrui.

Or, le prix du bail représente la préhension que le propriétaire a faite d'une certaine partie du sol, sur laquelle il a élevé ou fait élever un bâtiment, dont il s'est ensuite dessaisi en faveur du locataire. En soi, le prix du loyer peut paraître un fait naturel, normal, et, comme tel, légalisable.

Ce que l'on blâme et contre quoi l'opinion se soulève est la *quotité* de la préhension, que l'on trouve exorbitante.

D'où vient donc cette exorbitance?

C'est évidemment qu'il n'y a pas compensation entre la somme exigée et le service rendu, en autres termes, que le propriétaire est un échangiste léonin.

Le propriétaire a pris la terre : soit. Il la possède par conquête, travail, prescription, concession formelle ou tacite : on n'en fera pas la recherche. La Révolution, il est vrai, a aboli le droit d'épaves, et la plus vulgaire probité oblige à rapporter au commissaire de police tout objet perdu sur la voie publique : n'importe, on accorde que le propriétaire terrien pouvait s'emparer de ce qui n'était occupé, en apparence, par personne. Ce qu'on lui demande est de ne pas exiger de sa propriété, quand il la présente à l'échange, plus qu'elle ne *vaut*, une telle prétention impliquant double vol, vol à la deuxième puissance, ce que la société ne saurait tolérer.

Allons-nous donc taxer les loyers comme on a taxé le pain et la viande? Nous connaissons le résultat de semblables taxes : il n'est pas assez brillant pour qu'on y persiste, encore moins pour qu'on le généralise. Il faut en revenir à la balance, seul mode de détermination des *valeurs*.

Remarquez que tout fait d'appropriation d'une chose inoccupée, qu'il s'agisse de la terre ou de ses produits, d'un instrument de travail, d'un procédé industriel, d'une idée, est primitif, antérieur à la Justice, et qu'il ne tombe sous l'empire du droit que du moment qu'il entre dans la sphère des transactions sociales. La préhension, l'usurpa-

tion, la conquête, l'appropriation, tout ce qu'il vous plaira, ne constitue donc pas un droit; mais, comme tout dans l'économie sociale a son commencement dans une préhension préalable, on est convenu de reconnaître pour légitime propriétaire le premier qui a saisi la chose : c'est ce qu'on appelle, par une fiction de la loi, le droit de *premier occupant*. Ce n'est que plus tard, lorsque ce premier occupant entre en rapport avec ses semblables, que la propriété tombe définitivement sous le coup de la Justice.

Or, si nous avons su trouver déjà la balance de l'ouvrier et du patron, du producteur et du consommateur, du financier escompteur et du négociant qui circule, du prêteur et de l'emprunteur, pourquoi ne trouverions-nous pas de même la balance non seulement de propriétaire à propriétaire, non seulement de propriétaire à commune, mais de propriétaire à locataire?

Que dis-je? Il est indispensable que nous la trouvions, cette balance; puisque l'entrepreneur, l'ouvrier, le vendeur, l'acheteur, le banquier, le négociant, le capitaliste, l'emprunteur, n'étant tous, à divers points de vue, que des propriétaires soumis à la balance, il est impossible que le propriétaire foncier échappe à la condition commune; sans cela il profiterait, comme travailleur, échangiste, emprunteur, du bénéfice de la balance, et ne s'y soumettant pas en tant que propriétaire, il serait en *débet* vis-à-vis des autres, il violerait leur droit personnel : ce serait un voleur, et, s'il prétendait user de la force, un brigand.

Donc, que ledit propriétaire fournisse ses comptes; que l'on sache ce que lui coûte la propriété, en capital, entretien, surveillance, impôt, intérêt même et rente, là où la rente et l'intérêt se paient. Le prix du loyer, égal à une fraction du total, sera considéré, selon la convenance des parties et la nature de l'immeuble, soit comme annuité portée en remboursement, soit comme équivalent des frais d'entretien et amortissement, plus une rémunération pour garde, service et risques de l'entrepreneur.

Tel est le principe, je ne dis pas du fait de propriété, qui par lui-même n'a rien de juridique, mais de la consécration de la propriété par le droit et conséquemment de sa balance. Je ne m'étendrai pas sur l'exécution, affaire de police et de comptabilité, dont le mode peut varier à l'infini.

Le défrichement du sol, les constructions de bâtiments, etc., en vue desquels a lieu l'occupation du sol et subséquemment la reconnaissance de la propriété, sont des industries comme les autres, sujettes par conséquent à la même loi de réciprocité et d'équilibre. Dès lors donc que le propriétaire fait acte d'industrie, qu'à cet acte il en joint un autre de commerce, sa propriété, jusque-là simple manifestation de son autonomie, tombe définitivement sous la règle du droit, qui est la réciprocité ou l'équivalence. A ce titre seul elle devient respectable et sacrée, elle fait partie du pacte social.

L'application de la Justice à la propriété n'a jamais été faite, si ce n'est par cas fortuit et d'une manière irrégulière. Ni le droit romain, ni le droit canon, ni aucun droit ancien ou moderne, n'en ont reconnu la théorie exacte. De là ces innombrables antinomies, que la jurisprudence est demeurée jusqu'ici impuissante à résoudre, et qui sont la honte de l'école. La Révolution appelait une réforme radicale : ses légistes, étrangers à la science économique, et qui définissaient la Justice comme le préteur, nous ont donné le Code Napoléon. Tout est à faire.

XXXV. — *Impôt et Rente.*

On n'a rien laissé à dire sur l'impôt. Toutes les combinaisons dont il est susceptible ont été essayées, proposées, discutées; et, quoi qu'on ait fait et qu'on ait dit, il est resté comme une énigme insoluble, où l'arbitraire, la contradiction et l'iniquité se croisent sans fin.

L'impôt foncier agit sur l'agriculture comme le jeûne sur le sein d'une nourrice : c'est l'amaigrissement du nourrisson. Le gouvernement en est convaincu; mais, dit-il, il faut que je vive!

L'impôt des portes et fenêtres est une taxe sur le soleil et l'air, que nous payons en affections pulmonaires, scrofules, autant qu'avec notre argent. Le fisc n'en doute pas; mais, répète-t-il toujours, il faut que je vive!

L'impôt des patentes est un empêchement au travail, un gage donné au monopole.

L'impôt du sel un obstacle à l'élève du bétail, une interdiction de la salubrité.

L'impôt sur les vins, la viande, le sucre et tous les ob-

jets de consommation, en élevant arbitrairement le prix des choses, arrête la vente, restreint la consommation, pousse à la falsification, est une cause permanente de disette et d'empoisonnement.

L'impôt sur les successions, renouvelé de la mainmorte, est une spoliation de la famille, d'autant plus odieuse que, dans la majorité des cas, la famille privée de son chef, d'un membre utile, voit sa puissance diminuer, et tombe dans l'inertie et l'indigence.

L'impôt sur le capital, qui a la prétention de simplifier tout en généralisant tout, ne fait que généraliser les vices de tous les autres impôts réunis; c'est une diminution du capital. La belle idée!

Pas d'impôt dont on ne puisse dire qu'il est un empêchement à la production, un empêchement à l'impôt! Et comme l'inégalité la plus criante est inséparable de toute fiscalité, pas d'impôt dont on ne puisse dire encore qu'il est un auxiliaire du parasitisme contre le travail et la Justice. Le pouvoir sait toutes ces choses; mais il n'y peut que faire, il faut qu'il vive!

Le peuple, toujours dupe de son imagination, est favorable à l'impôt somptuaire. Il applaudit aussi à l'impôt progressif, qui lui semble devoir rejeter sur la classe riche le fardeau qui écrase le peuple.

Je ne connais pas de spectacle plus affligeant que celui d'une plèbe menée par ses instincts.

Quoi! vous voulez qu'on dégrève les patentes, les loyers, le taux de l'intérêt, les taxes de la douane, les droits de circulation et d'entrée, toutes réformes qui naturellement permettraient de produire en plus grande quantité les objets dits de luxe, et, cela fait, vous demandez qu'on rançonne ceux qui les achètent! Savez-vous qui paiera l'impôt de luxe? L'ouvrier de luxe : cela est de nécessité mathématique et commerciale.

Vous voulez qu'on impose la richesse à mesure qu'elle se forme, ce qui signifie que vous défendez à quiconque de s'enrichir, à peine de confiscation progressive. Franchise au pain d'avoine, taxe sur le pain de froment : quelle perspective encourageante! quelle économie!

On parle beaucoup d'un impôt sur les valeurs mobilières. En matière d'impôt, il est difficile d'imaginer rien

de plus agréable au peuple, qui généralement ne touche pas de dividendes. Le principe conduirait à imposer le revenu des cautionnements, l'intérêt de la dette consolidée et de la dette flottante, les pensionnaires de l'Etat, ce qui équivaudrait à une réduction générale des rentes et traitements. Mais ne craignez pas que le fisc procède avec cette généralité, ni qu'il fasse grand mal aux capitalistes que la mesure doit atteindre. Réduire, par l'impôt, le capital à la portion congrue, après l'avoir appelé dans la commandite et l'emprunt par l'appât d'un fort bénéfice, serait une contradiction choquante, qui perdrait le crédit de l'Etat et des compagnies et disloquerait le système.

Il y a des riches, soi-disant amis du peuple, qui trouvent ces inventions superbes : hypocrites, qui savent à fond comment on leurre la multitude, et qui, dans la conscience de leur iniquité, jugent prudent de faire eux-mêmes à la misère populaire la part du feu!

La balance des produits et des besoins, de la circulation et de l'escompte, du crédit et de l'intérêt, de la commandite, du droit d'invention et du risque d'entreprise, est-elle faite? Si oui, vous n'avez plus rien à demander à l'industrie et au commerce, rien à leurs actionnaires, rien à l'anonyme. Si non, il faut la faire : jusque-là votre projet d'impôt ne peut servir qu'à sauvegarder le parasitisme, en ayant l'air de le frapper : c'est une jonglerie.

Je disais à un de ces habiles :

Il existe, en dehors de la série fiscale, une matière imposable, la plus imposable de toutes, et qui ne l'a jamais été; dont la taxation, poussée jusqu'à l'absorption intégrale de la matière, ne saurait jamais préjudicier en rien ni au travail, ni à l'agriculture, ni à l'industrie, ni au commerce, ni au crédit, ni au capital, ni à la consommation, ni à la richesse; qui, sans grever le peuple, n'empêcherait personne de vivre selon ses facultés, dans l'aisance, voire le luxe, et de jouir intégralement du produit de son talent et de sa science; un impôt qui de plus serait l'expression de l'égalité même.

— Indiquez cette matière : vous aurez bien mérité de l'humanité.

— La rente foncière.

Allons, faux philanthrope, laissez là votre impôt somp-

tuaire, votre impôt progressif, et toutes vos adulations à la multitude envieuse; imposez la rente de tout ce dont vous voudriez dégrever les autres impôts : personne n'en ressentira de gêne. L'agriculture demeurera prospère; le commerce n'éprouvera jamais d'entraves : l'industrie sera au comble de la richesse et de la gloire. Plus de privilégiés, plus de pauvres : tous les hommes égaux devant le fisc comme devant la loi économique.

Démontrer cette proposition, c'est faire tout à la fois la théorie de la rente et de l'impôt, et, après en avoir expliqué la nature, en opérer la balance.

Les économistes ne sont point d'accord sur la nature de la rente : je vais, en disant moi-même ce qu'elle est, montrer la cause de ce dissentiment.

Point de richesse sans travail, ne fût-ce que celui de la simple appréhension : tout le monde est d'accord de ce premier principe.

Point de travail sans dépense de forces, laquelle dépense peut se ramener à quatre catégories : *nourriture*, *vêtement*, *habitation*, *frais généraux*, comprenant l'éducation du sujet, la pension de retraite, les chômages, maladies, sinistres. Ce second point n'offre de même aucune difficulté.

Prenant un travail quelconque, le coût de ce travail sera donc égal à la moyenne de ce que dépense un travailleur moyen pour se nourrir, se vêtir, se loger, etc., pendant tout le temps du travail.

Ceci posé, il peut se présenter trois cas :

Si le produit obtenu par le travail en rembourse les frais, il y a compensation : l'homme est dit *vivre en travaillant*, *vivre au jour la journée*, *nouer les deux bouts*. Cette condition, pendant quelque temps, peut paraître tolérable; avec le temps, elle est insuffisante.

Si le produit, après avoir remboursé le travail de ses avances, donne un excédant, cet excédant est dit profit ou bénéfice; entendu de la terre (bois, prés, vignes, terres labourables, etc.), il prend le nom de *rente*.

Si le produit ne couvre pas les frais du travail, il y a déficit : le travailleur se ruine, et s'il s'obstine, il se consume infailliblement et meurt. Quand le travail ne se rembourse pas par le produit, il se rembourse par le sang, ce qui ne peut mener loin.

Mais, en partant de l'hypothèse d'une dépense *moyenne* et d'un travailleur *moyen*, nous sommes partis d'une donnée essentiellement variable : qui dit moyenne suppose variation à l'infini. On conçoit donc que la rente, quelque nette qu'en soit l'idée, est au fond indéterminable : il est impossible de la séparer distinctement et avec précision du salaire.

En effet, si le travail est plus demandé, le produit plus offert, la rente baisse et tend à s'éteindre; tout passe au salaire, il ne reste rien pour la rente. Si au contraire il y a demande des produits et offre du travail, la rente renaît et se multiplie; le rentier s'engraisse pendant que le travailleur s'étiole.

En termes plus simples : si par quelque moyen le travail réduit ses frais ou est forcé de les réduire, la part regardée comme bénéfice sera plus grande, soit qu'elle aille tout entière à un maître ou propriétaire, soit qu'une partie reste aux mains du travailleur; si les frais augmentent, la rente y passe, il n'y a de surplus pour personne.

C'est donc en soi quelque chose d'éminemment variable, arbitraire et aléatoire que la rente; quelque chose dont la comparaison du produit des différentes terres nous donne le concept, mais qui ne se définit réellement que par le contrat, c'est à dire par un acte juridique étranger à la chose, comme nous avons vu que la propriété se définit par la loi. Dans cette définition qu'opère seule la volonté des parties, le chiffre qui sert à désigner la rente peut n'être pas exact; le fût-il, d'ailleurs, à un moment donné, que le moment d'après il ne le serait plus. Par le contrat, au contraire, en supposant la liberté et la bonne foi égales des deux parts, ce chiffre est réputé juste; ce qui tombe au delà ou en deçà de la moyenne n'affecte pas le droit, c'est de la matière. C'est cette variabilité propre de la rente, que la volonté de deux contractants est seule capable par une fiction de droit de fixer, qui fait tant divaguer les économistes, la plupart, pour ne pas dire tous, s'efforçant de donner une définition fixe d'une chose qui de sa nature n'en comporte pas, et de subordonner à une pareille définition la science tout entière. (Voir au *Dictionnaire de l'Economie politique* l'opinion de MM. Ricardo, Carey, Passy, Bastiat.)

Mais il est encore une autre cause de division pour les économistes, et qui a son principe dans la première : elle consiste en ce que, la rente étant par elle-même indéterminable et ne pouvant se distinguer nettement du salaire, il est impossible, *à priori* et de par la théorie pure, de dire à qui doit être attribuée la rente, du propriétaire ou du travailleur.

M. Blanc Saint-Bonnet voit dans la rente la source des capitaux. « *La propriété*, dit-il, *est le réservoir du capital.* » Cette théorie de la formation des capitaux prend sous sa plume un air mystique qui en fait presque un huitième sacrement. Soit : je ne réfuterai pas une idée plus vieille qu'Esope, et dont l'analyse a démontré, de nos jours, la pauvreté et l'insuffisance. Reste à savoir à qui sera attribué le capital.

Au fond, et à considérer le fait dans sa primitivité, la rente est la récompense du travail; elle est son salaire légitime, elle lui appartient. Il ne vient pas à l'esprit du sauvage, quand il a tué un daim et qu'il se dispose à le manger avec sa famille, de faire deux parts de sa chasse et de dire : Ceci est ma rente, ceci est mon salaire. Et si, en raison du conflit économique et de l'exercice de la propriété, la coutume s'est établie parmi les propriétaires et entrepreneurs de réduire à la plus mince expression le salaire de l'ouvrier, afin de grossir d'autant leur rente, il ne faut pas s'imaginer pour cela que la rente soit donnée dans la nature des choses, au point que l'on puisse sans difficulté la reconnaître, comme on reconnaît un noyer au milieu d'une vigne. En fait, salaire et rente, à l'origine, se confondent : cela devient sensible lorsque la terre étant très divisée, et tous les cultivateurs propriétaires, chacun vit de sa récolte. S'il fallait, *à priori*, décider à qui la rente dans le cas où elle existe, doit être adjugée, la présomption serait acquise au travailleur.

En effet, on admet en principe que tout travail entrepris dans de bonnes conditions doit laisser au travailleur, en sus d'une consommation modérée, un excédant, une rente. La raison en est que la consommation elle-même est variable; que, les premiers besoins satisfaits, il s'en manifeste d'autres, de plus en plus raffinés et coûteux, dont la satisfaction exige par conséquent qu'il puisse

être largement pourvu aux autres. L'excédant de produit est donc tout à fait conforme à la dignité humaine, à notre faculté de prévision, de spéculation, d'entreprise; en un mot, cet excédant est de notre droit. Le rentier présumé, ce serait donc, je le répète, à ne consulter que le fait brut, le travailleur.

Cependant la pratique sociale n'a pas voulu qu'il en fût ainsi; et, quelque lésée que la classe travailleuse puisse se dire aujourd'hui, quelque revendication qu'elle ait droit d'élever, ce n'est pas sans une raison sérieuse que s'est faite cette distinction fondamentale de la rente et du salaire. C'est ce que je ferai toucher du doigt.

Pour que le travail soit fécond et puisse laisser une rente, bien des conditions sont requises, dont plusieurs ne dépendent pas de l'ouvrier, ne résultent point de son libre arbitre :

1° Conditions dans le travail : choix des instruments, méthode, talent, diligence;

2° Conditions dans le sol et le climat;

3° Conditions dans la société : demande des produits, facilité de transport, sécurité du marché, etc.

De cette classification il résulte que, si la condition première, nécessaire, de toute rente est le travail, une autre série de conditions dépend de la nature, et une troisième appartient à la société.

D'où il suit que la rente, en supposant toujours qu'elle existe, appartient pour une part au travailleur, qui la rend perceptible; pour une seconde part à la nature, et pour une troisième part à la société, qui y contribue par ses institutions, ses idées, ses instruments, ses débouchés.

La part de rente revenant au travailleur lui sera donc payée avec le salaire, duquel, dans la pratique, elle ne se distingue pas;

La part revenant à la nature est payée au propriétaire foncier, qui est censé le créateur et l'ayant droit du sol;

La part revenant à la société lui arrive, partie par l'impôt, partie par la réduction du prix des choses, résultant de la facilité des relations et de la concurrence des producteurs.

Toute la question est donc de régulariser cette réparti-

tion, en faisant une balance exacte du *droit* et de l'*avoir* de chaque partie.

D'abord il est un de ces comptes qui, si l'on s'en rapportait aux partisans de l'indivisibilité et de l'analiénabilité du sol, devrait disparaître : c'est le second, cette fiction légale par laquelle une part de la rente est assignée au sol, représenté par le tenancier ou propriétaire. La propriété, disent-ils, est l'acte de préhension par lequel l'homme, antérieurement à toute justice, établit son domaine sur la nature, à peine d'être dominé par elle. Mais par cela même il implique contradiction que cet acte de préhension lui devienne un titre de redevance perpétuelle vis-à-vis du travailleur qu'il se substitue sur le sol, puisque ce serait lui attribuer vis-à-vis de celui-ci une action juridique en vertu d'un titre qui n'a rien de juridique, la préhension; puisque en outre ce serait subordonner de fait le travailleur à la terre, tandis que le propriétaire qui renonce à l'exploiter obtiendrait sur elle un domaine métaphysique, ou, comme disent les légistes, *éminent*, qui primerait l'action effective du travailleur : ce qui répugne. La société autorise la préhension, dans certains cas elle l'encourage, la récompense même, elle ne la pensionne pas. Tel est le droit qui, après l'émancipation des serfs et le remboursement des droits seigneuriaux, régirait la commune en Russie.

Resteraient donc en présence deux parties prenantes : l'exploitant et la société.

Quelle sera la part de l'un et de l'autre? Et le partage fait, qui percevra pour la société?

La rente étant définie conventionnellement *Ce qui excède la moyenne des frais d'exploitation*, mon opinion est que, cette moyenne étant connue, ou autant que possible approximée, l'exploitant doit prélever, en sus du remboursement de ses avances, une part de rente, variable, selon les circonstances, de 25 à 50 p. c. de la rente, et le surplus appartenir à la société.

Il n'est pas possible de donner une formule absolue de partage pour un compte dont les éléments peuvent varier à l'infini. Tout ce qu'il importe de dire, quant à présent, c'est que l'exploitant doit être servi le premier, conformément au principe du salaire; et que le revenu social, ou

l'impôt, doit se trouver principalement dans la rente. C'était la pensée des physiocrates que la rente foncière devait acquitter sinon la totalité, au moins la majeure partie de l'impôt; c'est cette même pensée qui a fait commencer le cadastre.

Toutefois, il ne me semblerait pas bon que l'État absorbât chaque année pour ses dépenses la totalité de la rente, et cela pour plusieurs raisons : d'abord, parce qu'il importe de restreindre toujours, le plus possible, les dépenses de l'Etat; en second lieu, parce que ce serait reconnaître dans l'Etat, seul rentier désormais et propriétaire, une souveraineté transcendante, incompatible avec la notion révolutionnaire de Justice, et qu'il est meilleur pour la liberté publique de laisser la rente à un certain nombre de citoyens, exploitant ou ayant exploité, que de la livrer à des fonctionnaires ; enfin, parce qu'il est utile à l'ordre économique de conserver ce ferment d'activité qui, dans les limites et sous les conditions qui viennent d'être déterminés, ne paraît pas susceptible d'abus, et fournit, au contraire, contre les envahissements du fisc, le plus énergique contre-poids.

Sur les 50 ou 75 p. c. restant de la rente, une part sera donc prélevée pour le budget; l'autre appartiendra au propriétaire.

Que l'on dise, si l'on veut, que la proportion suivant laquelle je propose de répartir la rente manque de précision, c'est un inconvénient que je reconnais d'autant plus volontiers qu'il exprime le fait fondamental sur lequel repose toute la theorie, à savoir l'indéfinissabilité de la rente.

Mais ce que l'on ne me fera jamais regarder comme juste, c'est que, tandis que l'Etat n'accorde aux brevetés d'invention qu'une jouissance de quatorze ans, il livre à perpétuité la rente du sol; c'est qu'il n'en réserve rien pour le fermier; c'est qu'il écrase d'impôts l'industrie, le commerce, le travail, pendant qu'il se prosterne devant une prélibation trop souvent parasite, et qui ne peut invoquer en sa faveur que le préjugé des siècles, le silence de la multitude et la mythologie du culte.

Quoi! la communauté a d'innombrables charges, des travaux à exécuter, une police, une administration, des écoles à entretenir, et vous prétendez couvrir ces frais,

balancer ces dépenses avec une retenue sur mon salaire? Mais mon salaire, la moyenne de ce qu'un travailleur moyen dépense par jour, mon salaire c'est mon sang, c'est ma vie, vie pesée, mesurée, balancée, nombrée, avec toute la sévérité de la justice. Prenez la rente!

Vous voulez imposer la circulation, l'étalage, l'habitation, les mutations, l'initiative personnelle, le jour, la nuit, l'air, l'eau, le feu, la naissance, le mariage, la mort!... Mais toutes ces choses sont comme le travail et le salaire: la balance faite, il n'y a plus rien à en tirer. Là ne peut être votre revenu, parce que là il n'y a point d'excédant, point de reste. Encore une fois, adressez-vous à la rente.

La rente, part du roi, part du seigneur, part de l'Eglise, chez toutes les nations à l'état féodal, la rente est le revenu naturel de l'Etat, là où le roi, le noble et le prêtre ont disparu pour faire place à la démocratie; et, après l'Etat, de la nue-propriété, objet de la compétition universelle, marque de la plus haute dignité civique. La rente, en un mot, c'est encore l'égalité, c'est l'impôt.

XXXVI. — *Population et subsistances.*

Si l'on réfléchit sur les équations dont je viens de donner les formules, on verra qu'elles reposent toutes sur ces quatre principes: d'un côté, que rien ne peut être tiré de rien, se produire en vertu de rien, être balancé par rien (ax. 2, 3 et 5); de l'autre, que l'homme veut être respecté dans sa chose comme dans sa personne, faute de quoi la Justice est violée.

Toute transaction entre l'homme et l'homme relativement aux objets de leur consommation et de leur industrie implique donc que le produit soit balancé par le produit, le travail par le travail, la dépense par la dépense, le service par le service, le crédit par le crédit, le privilége par le privilége, en deux mots la VALEUR par la VALEUR.

Il n'y a plus balance, il y a injustice, partant vol, désordre, crime et guerre latente, dès que l'un est obligé de fournir une valeur plus considérable pour une valeur moindre.

Dans l'incertitude où l'on est presque toujours de la valeur exacte des choses, ce n'est pas chose facile que d'établir ces balances: aussi peut-on dire qu'autant la spé-

culation agioteuse, basée sur l'anarchie, est intéressée à entretenir l'incertitude, autant la société est intéressée elle-même à entourer les transactions de toutes les lumières et garanties possibles.

Mais il n'y a pas rien que des *valeurs* à égaliser dans la société ; il faut trouver aussi l'équilibre des FORCES.

Les forces, en économie, sont de deux espèces.

J'appelle de ce nom, en premier lieu, tout principe d'action, tout mobile animique ou passionnel, toute combinaison de moyens servant à la production et à la multiplication des valeurs. Le travail est une force; la division du travail ou son groupement est encore une force; la propriété, la concurrence, l'échange, le crédit, la science appliquée à l'industrie, l'ambition, le luxe même et la rente, dans les limites que nous venons de lui assigner, sont des forces, les véritables forces du monde économique.

Toute force requiert, pour se manifester et agir, un lieu, une matière qui la recèle, d'où elle part comme la foudre part de la nue, la chaleur du soleil, l'attraction du corps grave. Le foyer des forces économiques, telles que nous venons de les énumérer, se trouve originairement dans les forces de la nature, lesquelles deviennent ainsi pour l'économiste une seconde espèce de forces : la terre, la chaleur, l'électricité, l'eau, l'air, la végétation, les affinités chimiques, la vie, etc., *capital* primitif de l'humanité, instrument de son industrie et matière première de sa richesse. L'homme lui-même, dont l'éducation est si longue, peut être à son tour considéré comme une force naturelle : en sorte que, selon le point de vue où l'on se place, il participe des deux espèces de forces, et forme la transition qui unit le monde social à l'univers.

D'après ces définitions, la population est une force, une des grandes forces de l'économie. L'association, l'organisation politique, la famille, sont aussi des forces.

Toutes ces forces doivent être balancées entre elles, dans chaque catégorie, et de l'une à l'autre catégorie.

Sur ce terrain, la science est fort peu avancée. Les économistes n'entendent généralement par *forces de production* que les forces naturelles ; et parmi les problèmes que la balance des forces soulève, ils ne sont guère occupés

que d'un seul, celui dont la matérialité devait frapper le plus leur imagination, le problème, comme ils l'appellent, de la population et des subsistances.

C'est celui dont nous allons essayer la solution.

XXXVII. — L'homme est tout à la fois puissance de production, puissance de consommation et puissance de génération. Il crée la richesse et il la consomme; de plus, en produisant et consommant, il se multiplie. En tant qu'il rassemble en sa personne toutes les forces de la première espèce, travail, crédit, échange, etc., sa puissance productrice peut être considérée, de même que sa puissance génératrice, comme illimitée. Mais les forces naturelles dont il dispose ont une limite: et l'on peut prévoir le jour où la terre et tout ce qu'elle contient manquera à l'homme, où le capital naturel ne sera pas en proportion du groupe travailleur et de sa consommation. On demande comment s'opérera l'équilibre.

La solution proposée par Malthus est connue. J'ose dire que la conscience publique, du moins en France, s'est irrévocablement prononcée contre son école, et l'on pardonnera à ma vanité de croire que je ne suis pas tout à fait pour rien dans le blâme qui l'a frappée. Le socialisme peut se vanter d'avoir été, sur la question de la population, le vengeur de l'honnêteté publique : il le sera jusqu'à la fin.

Je regrette que M. Joseph Garnier, dont je ne puis m'empêcher de reconnaître la parfaite loyauté et la franchise, se soit cru autorisé par l'exemple de l'Académie des sciences morales et politiques à attacher son nom à la turpitude malthusienne; mais, puisqu'il a, dans une publication récente, jugé à propos de relever cette scabreuse controverse où mon nom se trouve mêlé, il ne trouvera pas mauvais que je lui réponde.

Voyons d'abord comment Malthus a posé le problème, et comment il en a compris l'équation. Ses disciples ont l'habitude d'accuser leurs adversaires de ne l'avoir pas lu et de n'en connaître que le fameux passage auquel Malthus doit sa célébrité. Je commence par déclarer que j'ai parfaitement lu Malthus, ainsi que le dernier ouvrage de M. Joseph Garnier, son disciple et continuateur, auquel l'emprunterai quelques citations.

La doctrine de Malthus, puisque doctrine il y a, se résume en cinq propositions.

1. — EN PRINCIPE, dit Malthus, et après lui M. Joseph Garnier, nous pouvons tenir pour certain que la population, si aucun obstacle ne s'y opposait, se développerait incessamment, suivant une expression géométrique et sans limites assignables, au point de doubler en peu d'année.

Une partie du livre de Malthus est employée à recueillir les faits qui prouvent cette tendance de la population.

2. — En *fait*, nous sommes en état de prononcer, en partant de l'état actuel de la terre habitée, que les moyens de subsistance, dans les circonstances les plus favorables à l'industrie, ne peuvent jamais augmenter plus rapidement que selon une progression arithmétique.

Suit encore l'exposé des faits qui, selon Malthus, démontrent cette seconde proposition.

3. — Qu'arrive-t-il, se demande alors le laborieux compilateur, lorsque la population, obéissant à sa *tendance*, dépasse les moyens qu'elle a de subsister? Le surplus est expulsé par la famine et les maladies, auxquelles il faut joindre les infanticides, les avortements, les expositions d'enfants, la guerre.

Un large espace est consacré par l'auteur à l'exposition de ces moyens *répressifs*, que la nature et l'homme emploient pour ramener l'équilibre.

4. — Mais, observe ici Malthus, ce système de *répression* est anormal; il accuse l'imprévoyance de l'homme; la raison le repousse, et la morale avec elle.

Ce que la force des choses exécute par la famine, et le désespoir de l'homme par le carnage, il dépend de notre liberté de l'opérer par la limitation *préventive* du nombre des naissances, ou, pour mieux dire, des grossesses. Ce moyen de prévention est ce que Malthus nomme *moral restraint*, restriction ou contrainte morale.

5. — Ici Malthus et son école ont parfaitement senti que la pudeur publique s'effaroucherait; qu'elle trouverait le système *préventif* aussi déplorable que le système *répressif*, et non moins immoral.

Les Malthusiens soutiennent donc la moralité de l'onanisme, qu'ils recommandent sous le nom de restriction morale. Ils combattent le préjugé biblique qui a fait de cette pratique une chose honteuse et détestable, *rem detestabilem;* et ils s'attachent à détruire les scrupules, en montrant que la perte volontaire des germes est chose aussi insignifiante de sa nature que les pollutions qui arrivent dans le sommeil, en effrayant les parents sur les suites de leur indiscrétion, etc.

Ils insistent surtout sur l'inutilité des moyens proposés comme remède à l'excès de population, tels qu'émigration, augmentation de pro-

duit, diminution des charges publiques, destruction du parasitisme, réformes sociales, etc.

Telle est, dans son ensemble, la théorie dite de Malthu Afin qu'on ne m'accuse pas de chicaner sur les mots, je ferai observer, avec toute l'école, que Malthus, en opposant la progression géométrique 2, 4, 8, 16, 32, 64, à la progression arithmétique 1, 2, 3, 4, 5, 6, etc., la première représentant la tendance de la population, la seconde l'accroissement effectif des subsistances, n'a pas entendu dire qu'elles fussent ni l'une ni l'autre l'expression littérale de deux lois économiques, mais seulement une comparaison servant à expliquer le rapport de deux mouvements, l'un tendantiel et, si rien ne le retarde, immanquable, celui de la population; l'autre effectif, celui de la richesse.

En deux mots, dit M. Joseph Garnier, la population a une tendance organique et virtuelle à s'accroître plus rapidement que les moyens d'existence : d'où résulte le progrès de la misère.

Du reste, les économistes du *moral restraint*, MM. Joseph Garnier, Gustave de Molinari, Rossi, Dunoyer, John Stuart Mill, Guizot, l'Académie des sciences morales et politiques, se plaignent de l'impopularité qui, en Angleterre et en France, s'est attachée au nom de Malthus. Ils accusent le clergé de toutes les Eglises d'entretenir sur ce point l'ignorance, la superstition, c'est à dire l'incontinence génératrice, et par suite le paupérisme, ils recommandent la recette à l'attention des hommes d'Etat, demandent qu'elle soit prêchée en chaire et enseignée dans les écoles, aussi bien que les dix commandements de Dieu, affirmant qu'il n'y a pas d'autre remède au paupérisme et au crime, pas d'autre préservatif contre le socialisme et la Révolution.

XXXVIII. — Si quelque chose m'a jamais étonné, c'est que des hommes instruits, des académiciens, des professeurs rompus aux règles de la logique et des mathématiques, aient pu découvrir dans les cinq propositions de Malthus une ombre de sens commun.

Est-ce donc ainsi que procèdent les savants dans la construction de ces belles théories qui ont pour objet d'expliquer les phénomènes de la nature et l'ordre de l'univers?

En premier lieu, Malthus nous dénonce une *tendance* de la population à doubler, si rien ne lui fait obstacle, dans une courte période, soit tous les dix-huit, vingt-cinq ou trente ans.

Je regarde pour ma part la tendance au doublement comme empiriquement prouvée, et ce qu'on a dit pour l'infirmer est pur verbiage. Elle est une loi de la nature. Toutes les forces économiques sont dans le même cas : si rien ne leur fait équilibre, elles tendent à se développer à l'infini, et à tout envahir. Tout à l'heure nous en citerons un exemple. C'est cette tendance générale des forces qui appelle une loi d'équilibre, sans laquelle la société, livrée à toutes les anomalies, n'est plus qu'un théâtre de catastrophes.

Il s'agit donc de savoir ce qui fait que la *tendance* de la population au doublement, parfaitement normale de sa nature, ne rencontrant plus de contre-poids, et marchant plus vite que la production des subsistances, se traduit en une réalité désastreuse. Car on n'a rien dit, je le répète, en accusant une tendance, et en en signalant les effets. Il faut dire comment et pourquoi l'équilibre est troublé. La précession de la population, si j'ose ainsi dire, se manifesterait-elle dans une société constituée selon le droit économique, où les forces et les services seraient équilibrés? Voilà ce qu'il faut savoir, et dont Malthus et les siens ne disent mot.

Je nie, quant à moi, que cette précession se réalise dans une population égalitaire; je l'impute, là où elle sévit, au défaut d'équilibre entre les forces, les services, les salaires et les valeurs; et je soutiens en conséquence que, la balance partout rétablie, d'abord entre les valeurs, puis entre les salaires et les services, enfin entre les forces économiques, la population *ipso facto* rentrera dans son lit : j'expliquerai tout à l'heure cette équation. Malthus et l'Académie des sciences morales soutiendront-ils que cette balance préalable est inutile; que la différence des milieux ne change rien au phénomène; que l'ordre économique n'admet pas les anomalies, les subversions, les perturbations, les monstres?

Passons à la seconde proposition malthusienne.

Après avoir dénoncé, sans la comprendre, la tendance

au doublement de la population dans une courte période, Malthus signale un fait bien autrement effrayant : c'est que, tandis que la population suivrait, si rien ne s'y opposait, une progression géométrique, l'accroissement des subsistances n'aurait lieu que selon une progression arithmétique.

J'admets le fait du *retard* dans la production alimentaire au même titre que j'ai admis tout à l'heure celui de la *précession* de la population, c'est à dire comme un résultat empirique de l'observation.

Mais je réitère ma demande : ces deux faits, si manifestement corrélatifs dans leur inversion, ne sont-ils pas dus à la même cause? Avons-nous ici l'expression exacte du développement de la richesse comparé à celui de la population, dans un milieu régulier? Ou ne faut-il pas y voir un nouveau phénomène de subversion, résultant du défaut d'équilibre dans le système?

Il est démontré que la balance entre les parties du livre social n'existe nulle part; que partout il y a erreur, fraude et rapine; que l'inégalité des conditions et des fortunes, supposée naturelle et providentielle, résulte au contraire de la violation de la Justice dans les rapports économiques; enfin, que c'est l'absence de Justice dans la répartition des produits, le défaut de balance dans les transactions et les comptes, qui empêche le développement des forces économiques, arrête la production et crée le déficit. Tout cela est aujourd'hui prouvé. Malthus et son école n'ont certes pas établi le contraire. Ils acceptent de confiance le *statu quo*, ils ne le justifient pas.

La puissance génératrice, si rien ne lui fait obstacle, tend à doubler la population dans une courte période : c'est prouvé. Mais inversement ne se peut-il que la puissance productrice, si rien ne lui fait obstacle, tende aussi à doubler et plus que doubler la richesse dans la même période, en sorte que, cette seconde tendance compensant l'effet de la première, les choses resteraient dans un ordre parfait? Voilà ce qu'il faut examiner : jusque-là, on n'a pas le droit d'accepter comme définitifs et probants l'*excès* qui se manifeste d'un côté, le *déficit* qui se reconnaît de l'autre côté, pour accuser l'extravagance de la nature et l'imprévoyance de l'homme.

J'insiste sur ce point, qui est capital dans la question.

D'après les statistiques officielles, la population des États-Unis, ne rencontrant pas d'obstacle à sa tendance, a doublé, de 1782 à 1850, à peu près tous les vingt ou vingt-cinq ans. Mais on oublie d'ajouter que la richesse des Etats-Unis, ne rencontrant pas non plus d'obstacles, a doublé et plus que doublé dans la même période. Et c'est tout simple. Des hommes qui s'associent, qui combinent leurs efforts, qui au travail manuel ajoutent comme moyen d'action les grandes forces économiques, la division du travail, le groupement des forces, la mécanique, etc., des hommes placés dans de telles conditions développent plus de richesse que de population; ils produisent plus vite qu'ils n'engendrent, et tandis que le mouvement des générations parmi eux semble confirmer la théorie de Malthus, le mouvement de la production la contredit. C'est là un fait grave, de moins en moins aperçu, il est vrai, dans nos vieilles sociétés antijuridiques, mais dont il importe de tenir compte.

Je suppose que deux hommes, isolés, sans instruments, disputant aux bêtes leur chétive nourriture, rendent une valeur égale à 2. Que ces deux hommes changent de régime et unissent leurs efforts; qu'ils multiplient leur puissance par la division, par les machines, par l'émulation qui vient à la suite, leur produit ne sera plus comme 2, il sera, je suppose, comme 3, puisque chacun ne produit plus seulement par soi, mais aussi par son compagnon. Si le nombre des travailleurs est doublé, la division devenant, en raison de ce doublement, plus grande qu'auparavant, les machines plus puissantes, le concours plus énergique, ils produiront comme 6; si leur nombre est quadruple, comme 12. Cette multiplication du produit par la division du travail, les machines, la concurrence, etc., a été démontrée maintes fois par les économistes : c'est une des plus belles parties de la science, le point sur lequel tous les auteurs sont unanimes.

Donc, si la puissance de reproduction génitale est comme 2, 4, 8, 16, 32, 64, la puissance de reproduction industrielle sera comme 3, 6, 12, 24, 48, 96. — En autres termes, dans une société régulièrement organisée, tandis que la population s'accroît selon une progression géométrique dont le premier terme est 2 et le multiplicateur 2, la production s'accroît selon une progression géométrique dont le premier terme est 3 et le multiplicateur 3. (*Système des contradictions économiques*, t. II, p. 319, édition de Garnier frères.)

Voilà ce que j'écrivais en 1845, après avoir lu Malthus.

Serait-ce un parti pris chez ses disciples, après avoir crié qu'on ne les lit pas, de ne pas lire leurs adversaires?

XXXIX. — De ces deux redressements, tant sur la tendance de la population que sur celle de la production, il résulte déjà que le problème a été mal posé par Malthus. Il devait dire :

1. En *principe*, la population considérée dans sa cause purement organique *tend* à s'accroître, si rien ne lui fait obstacle, selon une expression géométrique, par chaque période de 18, 25, 30 ans ou au delà. Sous ce rapport, il en est de la race humaine comme de toutes les espèces animales et végétales : sa puissance de reproduction est de soi illimitée, et elle agit avec une rapidité prodigieuse.

2. En *principe* aussi la production, si rien ne l'entrave, *tend* à s'augmenter à son tour selon une progression géométrique, plus rapide encore que la première.

De sorte que la production dans une société travailleuse allant plus vite que la population, il resterait à la fin de chaque période un solde de richesse non consommée, expression du progrès social dans l'industrie et le bien-être.

3. Or, en FAIT, et nonobstant les quelques exemples qu'on peut citer de cet accroissement rapide et simultané de la population et de la richesse, ce n'est pas ainsi, dans notre vieux monde, que les choses se passent. D'nn côté, ni la population ni la production ne vont de ce pas, et, ce qui est plus étrange, la seconde est toujours en arrière de la première. D'autre part, il est manifeste que, la terre étant limitée, par conséquent le capital naturel de l'humanité ayant des bornes, population et richesse ne peuvent s'augmenter indéfiniment.

4. Plusieurs questions se présentent donc à résoudre.

En premier lieu, la raison, le travail et la Justice, les trois grandes facultés qui distinguent l'homme du reste des animaux, ne modifient-elles pas, par leur développement, la fécondité naturelle de l'espèce?

Qu'est-ce qui, d'un autre côté, trouble le développement de la production et retarde sa marche?

Enfin, élimination faite des éléments subversifs et anormaux dont la présence peut être signalée dans les deux séries, quelle est la loi d'équilibre de la population, dans ses rapports avec la richesse produite et avec l'étendue du globe?

Nul doute que, si Malthus se fût posé le problème en ces termes, il ne fût arrivé à des conclusions toutes différentes.

Il aurait compris que l'équilibre cherché devait se trouver entre deux forces corrélatives agissant en pleine

liberté, dégagées par conséquent de toutes les causes perturbatrices qui en faussent l'expression.

Il se serait dit que, si la famine, les maladies, la guerre, l'infanticide, la prostitution et l'avortement, sont les moyens anormaux et violents qu'emploie la nature contre les populations indisciplinées et exorbitantes, il n'y aurait pas plus de raison dans le *moral restraint* imaginé par lui pour remplacer les susdits moyens; qu'une pareille intervention du libre arbitre, loin de remédier au mal, ne ferait que le consacrer, en accusant l'anomalie de la nature, l'absurdité de la science, et l'ignominie de la société.

XL. — Arrêtons-nous un moment sur cette étrange morale de Malthus, publiquement enseignée et encouragée par l'Académie des sciences morales et politiques.

Si vous disiez à un enfant : Voici une montre, je vous la donne; elle ne marche pas toute seule; mais, chaque fois que vous entendrez sonner l'horloge à la ville, vous n'avez qu'à pousser l'aiguille et la mettre sur l'heure, cet enfant rirait de vous. — Si elle ne va pas toute seule, dirait-il, je n'en ai pas besoin.

Il en est ainsi de l'organisme social, avec cette différence cependant que la société, pas plus que le système planétaire, n'a besoin qu'on la remonte; le mouvement lui est donné et son équilibre assuré pour l'éternité. Tout ce qu'elle nous demande est de marcher avec elle, c'est à dire de travailler, et de pratiquer la Justice. A cette condition la terre, quoiqu'elle n'ait que dix mille lieues de circonférence, et que les trois quarts de sa superficie soient couverts par l'océan, ne nous manquera pas, le couvert non plus.

L'école de Malthus n'est pas de cet avis.

Elle, qui à l'occasion affecte le plus profond respect pour la religion et la Providence, sur la question de population se montre d'une incrédulité brutale. Elle, qui en tout et partout professe le *laissez faire*, *laissez passer*, qui reproche aux socialistes de substituer leurs conceptions aux lois de la nature, qui proteste contre toute intervention de l'État, et réclame à cor et à cri la liberté, rien que la liberté, n'hésite pas, dès qu'il s'agit de la fécondité conjugale, à crier aux époux : Halte, malheureux ! Quel démon

vous sollicite? Ne pouvez-vous faire l'amour sans faire d'enfants?... Oubliez-vous que la population tend à croître en progression géométrique, tandis que les subsistances ne s'augmentent qu'en raison arithmétique?

Bref, l'école de Malthus enseigne que, le mouvement de la population allant trop vite, sans qu'elle puisse dire pourquoi, il faut serrer le frein. Nous ne devons pas de médiocres remercîments à M. Joseph Garnier d'avoir enfin eu le courage de jeter la honte aux chiens, et de dire en termes catégoriques en quoi consiste la recette préventive de Malthus, ou *moral restraint*.

Vous connaissez, Monseigneur, l'histoire de ce petit-fils de Jacob qui, invité par son père Judas, en vertu du lévirat, à s'approcher de sa belle-sœur Thamar, devenue veuve sans enfants, et à créer par son union avec elle une postérité à son frère défunt, trompait la nature, *semen fundebat in terram*, et fut frappé de Dieu pour cette abomination, *quòd rem detestabilem faceret*. Le nom d'Onan a passé à la postérité par son infamie : il sert à désigner le vice honteux qui décime la jeunesse, et dont Tissot a fait une peinture si effrayante, l'*onanisme*.

Eh bien, l'onanisme, l'onanisme à deux, entendons-nous, est le moyen préventif indiqué par Malthus contre la sur-production des enfants : c'est ce qu'il appelle *moral restraint*. C'est ainsi que la science sait relever les œuvres mêmes du péché. Désormais il ne faut plus dire onanisme, il faut dire malthusianisme.

Le raisonnement est très simple : si la thèse fondamentale de Malthus est prouvée, — la tendance de la population à s'accroître en progression géométrique, pendant que les subsistances ne s'augmentent qu'en progression arithmétique, — ne vaut-il pas mieux, par une sage prévoyance, prévenir la conception que de donner le jour à des êtres condamnés à mourir de faim?

M. Joseph Garnier cite ses autorités.

En 1832, M. Ch. Dunoyer, aujourd'hui membre de l'Académie des sciences morales, étant préfet d'Amiens, n'hésitait pas à donner aux classes indigentes de son département le conseil de Malthus.

Les classes les plus à plaindre de la société, disait-il, ne parviennent

à s'affranchir de leur douloureux état qu'à force d'activité, de raison, de prudence, de ***prudence surtout dans l'union conjugale***, et en mettant un soin extrême à éviter ***de rendre le mariage plus prolifique que leur industrie.***

Ces paroles furent vivement critiquées par le clergé du diocèse et une partie de la presse parisienne. M. Dunoyer y répondit dans un *Mémoire à consulter*, Paris, 1835.

Il est incroyable, dit-il, que l'action d'appeler des hommes à la vie, celle sans contredit des actions humaines qui tire le plus à conséquence, soit précisément celle qu'on a le moins senti le besoin de régler, ou qu'on a réglée le plus mal. On y a mis, il est vrai, la façon de l'acte civil et du sacrement; mais, le mariage une fois contracté, on a voulu que ses suites fussent laissées, pour ainsi dire, à la volonté de Dieu. La seule règle prescrite a été qu'il fallait, ou s'abstenir de tout rapprochement, ou ne rien omettre de ce qui pourrait rendre l'union féconde. Tant que des époux peuvent croire qu'ils ne font pas une œuvre vaine, la morale des casuistes ne trouve rien à leur reprocher; qu'ils se manquent à eux-mêmes, qu'ils abusent l'un de l'autre, qu'ils se dispensent surtout de songer au tiers absent, et peut-être infortuné, qu'ils vont appeler à la vie sans s'inquiéter du sort qui l'attend, peu importe : l'essentiel n'est pas qu'ils s'abstiennent d'un acte triplement nuisible, l'essentiel est qu'ils évitent de faire un acte vain. Telle est la morale des casuistes; morale à rebours de tout bon sens et de toute morale, car, ce que veulent le bon sens et la morale, ce n'est sûrement pas tant qu'on s'abstienne de faire des actes vains que de faire des actes nuisibles.

Aussi la vérité, en dépit de ces graves sottises, est-elle que, si des époux ne doivent pas regarder comme blâmable tout rapprochement qui ne tendrait pas à accroître leur postérité, ils ont pourtant, même dans les rapprochements les plus autorisés et au sein de l'union la plus légitime, des ménagements à garder, soit envers eux-mêmes, soit l'un envers l'autre, soit l'un et l'autre envers les tiers qui peuvent être les fruits de leur union.

Consulté à diverses reprises par MM. Louis Leclerc et Joseph Garnier sur la moralité d'une telle prudence, M. Dunoyer répond qu'il trouve un pareil doute peu raisonnable. Il va jusqu'à dire que le précepte de Malthus est tout aussi pudique que le sixième et le neuvième commandement du Décalogue, et qu'après ce distique :

L'œuvre de chair ne désireras
Qu'en mariage seulement,

il serait à propos de placer cette autre recommandation, bien plus essentielle :

L'œuvre de chair accompliras
En mariage prudemment.

M. John Stuart Mill, dans ses *Eléments d'économie politique*, 1845, s'exprime avec la même rondeur que M. Dunoyer, et il fait cette réflexion :

Le peuple ne se doute guère de tout ce que lui coûte cette pruderie de langage. On ne peut pas plus prévenir et guérir les maladies sociales que les maladies du corps sans en parler clairement.

Et ailleurs :

Il n'y a pas d'autre sauvegarde pour les salariés que la restriction du progrès de population... Malheureusement le sentimentalisme, plutôt que le sens commun, domine les discussions qui ont lieu sur cette matière.

A en croire ces messieurs, c'est dans l'intérêt du peuple, dans l'intérêt de la femme comme dans celui des malheureux enfants destinés à périr, qu'ils insistent sur le commandement malthusien.

Rossi va jusqu'à accuser la classe exploitante, la bourgeoisie, de pousser à l'excès de population par un motif de cupidité. En multipliant outre mesure les ouvriers, dit-il, elle s'assure le bas prix de la main-d'œuvre. Si pareille calomnie tombait d'une bouche socialiste, la Justice, jugeant sans jury, condamnerait le diffamateur à trois ans de prison et à la perte de ses droits civils.

Les simples ne comprennent pas et ne comprendront jamais la question. L'économie sociale est pour eux lettre close. Ils ne voient dans l'affaire que les vives amorces du jeune âge, et le danger que ces flammes comprimées n'éclatent par quelque désordre...

Les habiles au contraire connaissent le fond des choses : pour eux ces lieux communs (providence, confiance, espérance) ne sont pas l'expression, mais le déguisement de la vérité. Ils savent que plus il y a de travailleurs, plus, toutes choses égales d'ailleurs, les salaires sont bas et les profits élevés. Tout s'explique par cette formule, et en particulier le pacte d'alliance entre les habiles et les simples. Ils sont du même avis, parce que les uns ne saisissent point, et que les autres saisissent très bien le fond de la question...

Quant à nous, nous dirons aux travailleurs, aux jeunes gens : Que la prudence pénètre dans les mariages et préside à l'établissement de chaque famille, et l'on n'aura plus à s'inquiéter du sort de l'humanité...

Je ne reconnais pas à ce langage le prudent économiste qui, à propos de la division du travail, faisait remarquer qu'autre chose est l'économie politique et autre chose la morale; que, si l'application du principe de division entraîne à des conséquences incompatibles avec la dignité humaine, cela n'infirme pas la valeur du principe, mais soulève un problème à résoudre ultérieurement par la science sociale.

Que ne faisait-il de même pour la population! En l'état actuel des choses, aurait-il dit simplement, il y a défaut de balance entre le mouvement de la population et celui des subsistances. Cette disproportion accuse tout à la fois une lacune dans la science et un désordre dans la pratique sociale. Elle soulève un problème que l'économie politique, d'accord avec la physiologie, la psychologie et la morale, doit résoudre, mais que Malthus a tranché sans l'entendre.

Bastiat lui-même, le chaste Bastiat, apporte à la thèse la pompe de son style. Les autres avaient parlé au nom de l'humanité, au nom de la morale, au nom des intérêts sacrés de la femme et de l'ouvrier; lui, il parlera au nom de la pudeur.

L'onanisme pratiqué à la mode de Malthus, dans le but indiqué par Malthus, suivant Bastiat, est une loi de la pudeur même. Il en trouve la preuve dans la réserve dont s'entoure l'amour honnête, dans la sévérité de l'opinion, qui flétrit la fornication, le concubinage, l'inceste, et jusque dans l'institution sacrée du mariage. Toutes ces choses, à son avis, n'ont de sens et de valeur que parce qu'elles sont une révélation spontanée du *moral restraint :*

Qu'est-ce que cette sainte ignorance du premier âge, la seule ignorance sans doute qu'il soit criminel de dissiper, que chacun respecte et sur laquelle la mère craintive veille comme sur un trésor?

Qu'est-ce que la pudeur qui succède à l'ignorance, arme mystérieuse de la jeune fille, qui enchante et intimide l'amant, et prolonge, en l'embellissant, la saison des innocentes amours?...

Qu'est-ce que cette puissance de l'opinion qui flétrit les relations

illicites, cette rigide réserve, ces institutions sacrées; que sont toutes ces choses, sinon l'action de la loi de limitation manifestée dans l'ordre intelligent, moral, *préventif?*

Est-il possible de nier que l'humanité intelligente n'a pas été traitée par le Créateur comme l'animalité brutale, et qu'il est en sa puissance de transformer la limitation *répressive* en limitation *préventive?...* (*Harmonies économiques*, 2e édit.)

M. Joseph Garnier donne le compte rendu d'une séance de l'Académie des sciences morales et politiques dans laquelle MM. Dunoyer, Villermé, Guizot, Léon Faucher et lord Brougham prirent successivement la parole sur la question de population. Tous, en ce qui concerne le *moral restraint*, sont de l'avis de Malthus. S'ils font quelques réserves, c'est sur l'énoncé mathématique de ses deux premières propositions : pour ce qui est de la *prévoyance* recommandée par Malthus et de sa morale, pas la moindre difficulté. M. Passy reconnaît les éminents services que Malthus a rendus à la science; M. Guizot le loue au nom de la législation et de la politique; M. Léon Faucher, parlant pour ne rien dire, se réunit à l'opinion de M. Passy, que confirme celle de M. Guizot.

Enfin, dit M. Joseph Garnier, les idées de Malthus ont été professées et défendues par la plupart des économistes modernes, parmi lesquels J. B. Say, Destutt de Tracy, James Mill, Mac Culloch, Sismondi, Duchâtel, Chalmers, Dunoyer, Rossi, Thornton, John Stuart Mill, Gust. de Molinari, Dupuynode, lui paraissent mériter une mention particulière. Je pourrais citer beaucoup d'autres noms; je ne crois pas que les porteurs y tiennent.

XLI. — Il me semble avoir écrit quelque part, je ne sais plus où, à propos de cette morale des malthusiens, *morale de cochons!...* Je demande pardon de la grossièreté de l'épithète, que je n'entends certes appliquer à personne. Mais quel sentiment puis-je éprouver à la vue de ce cénacle de soi-disant économistes, vieux praticiens du *moral restraint*, refaisant les lois de la pudeur, caricaturant le Décalogue, décidant avec gravité qu'il y a urgence de guérir le peuple de ses scrupules à l'endroit de la masturbation conjugale, et tout cela pour l'honneur d'une préten-

due doctrine qui serait la honte de la science, quand elle ne serait pas la honte de la morale?

C'est au palais de l'Institut, à l'Académie des sciences morales et politiques, tribunal suprême des mœurs françaises, que se tiennent ces conférences. Ceux qui prennent part à la délibération sont les plus haut placés dans l'administration et dans l'enseignement. M. Dunoyer a été préfet; M. Duchâtel, ministre; M. Léon Faucher, ministre; M. Guizot, ministre et professeur : on l'a surnommé, je ne sais pourquoi, l'*austère*. Rossi était professeur; J. B. Say, professeur; M. Joseph Garnier est professeur; tous défenseurs de la religion, de la morale, du mariage et de la famille, contre le socialisme antimalthusien, et, hors ce qui regarde la procréation des enfants, partisans du *laissez faire*, *laissez passer*.

Voyez-vous la jeunesse française, celle qui suit les cours du collége de France et de la Sorbonne, tous ces étudiants de l'école de droit, de l'école de médecine, de l'école normale, de l'école polytechnique, de l'école des mines, de l'école des ponts et chaussées, s'instruisant, à dix-huit ans, à la pratique de la restriction préventive, passant des leçons de Malthus aux exercices de la Closerie des lilas, et se préparant par l'amour libre, garanti sans progéniture, à la stérilité du mariage, qu'ils devront plus tard, comme magistrats, professeurs, médecins, ingénieurs, propager parmi le peuple?... M. Thiers, qui ne se pique pas d'austérité lui, a eu le malheur de qualifier cette débauche d'*outrage à la nature* : on lui a prouvé qu'il n'avait pas le sens commun. Niais, en effet, qui s'en va prendre au sérieux le travail, la propriété, l'hérédité, la Révolution aussi sans doute, et qui ne s'aperçoit pas que la question économique et sociale se résout en un mot : l'expulsion des germes inutiles!

Le lapin, dans l'intérêt de ses plaisirs, châtre ses petits; le matou dévore les siens. L'antiquité, obéissant à cet instinct de brutes, pratiqua l'avortement, l'exposition des enfants, la castration, la prostitution, la polyandrie; plus de dix-sept siècles avant J.-C. nous voyons le *moral restraint* en usage parmi les patriarches. Ajoutez l'esclavage et la guerre : c'est ainsi que, sous la loi d'inégalité, s'établit l'équilibre entre les subsistances et la population.

Mais la conscience des peuples n'a cessé de protester contre ce hideux système. L'esclavage a en partie disparu; l'avortement, la castration, l'exposition des enfants sont réputés crimes; la prostitution est flétrie; le commerce international amortit le coup des disettes; la guerre elle-même tend à disparaître. Reste l'onanisme, irrévocablement condamné chez le solitaire, mais dont il ne tiendra pas à Malthus, à MM. Guizot, Dunoyer, Rossi et consorts, que nous ne fassions, dans le mariage, une vertu!

Me fais-je donc illusion? Et quand, appelant le *moral restraint* de son véritable nom, je le range dans la série des moyens *répressifs* que Malthus lui-même a repoussés; quand je fais de la pratique onaniste le dernier terme ou le premier, comme on voudra, d'une série abominable, est-ce moi qui suis le sophiste, comme j'ai eu l'honneur de me l'entendre dire tant de fois, et les autres sont-ils les vrais savants, les vrais moralistes, les vrais sages?

Ne saurait-on comprendre, d'abord, qu'entre le moyen mécanique préconisé par Malthus et par l'Académie des sciences morales, et l'avortement, il n'y pas, au point de vue de la morale, de différence essentielle; que si les époux ont des *ménagements à garder*, comme dit M. Dunoyer, *envers le tiers* non conçu, ils n'en ont pas de moindres envers ce même *tiers* après qu'il a été conçu; que par conséquent le père, la mère, ou tous les deux, bientôt on dira l'État, étant juge du sort qui attend ce *tiers infortuné*, il n'y a pas plus de crime dans le ministère de la sage-femme qui détruit un fœtus de quarante jours ou de trois mois que dans l'acte du père qui supprime le germe, *semen fundit in terram*, avant la conception? Et, ce pas franchi, la *répression* ne s'arrête plus : nous rétrogradons de terme en terme jusqu'au cannibalisme.

D'autre part, est-il si difficile de concevoir que le *moral restraint* étant la condition désormais obligée des relations amoureuses, le mariage, considéré jusqu'ici comme une union sacramentelle, se résout en fornication simple; qu'avec lui s'évanouit la famille, de sorte que nous n'échappons à la sur-population que pour tomber dans la dépopulation?

Pour moi je le déclare, au risque de me voir traiter une fois de plus de Cassandre, si les *idées* de Malthus devaient

un jour prévaloir, ce serait fait de l'humanité. . . . . . .
. . . .

XLII. — Je dirai en peu de mots en quoi consiste la balance de la population, renvoyant à d'autres études pour le développement des principes sur lequel repose toute cette théorie.

Le monde moral, comme le monde de la nature, existe par lui-même, assis sur des lois certaines, équilibré dans toutes ses parties.

De même que dans les transactions mercantiles et industrielles, la valeur balance ou paie la valeur, que le salaire fait équilibre au produit, le loyer au prêt, le service au service, ainsi, dans l'économie générale, la puissance ou la force fait équilibre à la force. C'est par leur opposition mutuelle, non par une restriction arbitraire, que les forces économiques se contiennent l'une l'autre, que la propriété, par exemple, sert de contre-poids à la communauté, la force collective à la division, la concurrence au privilége, etc.

Dans le problème de la population et des subsistances, quelle est la force qui pousse à la multiplication des sujets? — La force génératrice.

Tandis que Malthus, en vrai doctrinaire, ose intervenir entre l'homme et la femme au moment de l'union, et arrêter, par un procédé qui ne diffère en rien des moyens de *répression* condamnés par lui-même, l'absorption de la semence, il s'agit simplement pour moi de découvrir la force dont le développement doit faire équilibre à la puissance génératrice, et de lui donner l'essor.

Cette force, quelle est-elle?

Dans mon *Système des contradictions économiques*, publié en 1845, j'avais cru la découvrir dans le TRAVAIL.

L'homme qui fait une dépense considérable de force, soit musculaire, soit cérébrale, ne peut pas, disais-je, vaquer dans la même proportion aux œuvres de l'amour; il s'épuiserait rapidement. — Il y a donc opposition entre les deux forces; et, dans une société bien ordonnée, établie sur la Justice, l'égalité de condition, l'équivalence de l'instruction, la somme du travail croissant d'ailleurs toujours pour la société et pour les individus, la chasteté des

mœurs allant du même pas, il est rationnel de présumer que l'équilibre s'établira de lui-même.

Telle était en substance la théorie que j'opposais dès 1845 à la prétendue doctrine de Malthus. Elle offre cet incontestable avantage d'être conçue dans les principes de la science économique, qui n'est autre que la science de l'équilibre des forces et des valeurs; de plus elle est irréprochable au point de vue de l'éthique. Il a plu à MM. Joseph Garnier et Gustave de Molinari de voir dans cette théorie une adhésion déguisée aux *idées* de Malthus, un *moral restraint* d'une espèce peut-être plus pudique, mais qui en définitive rentrait dans la *prévention* malthusienne. Je laisse au lecteur le soin d'apprécier cette assimilation.

Dans le milieu créé par l'inégalité traditionnelle, et défendu comme légitime par les malthusiens, l'homme, ainsi que je le démontrerai plus tard, est lascif et incontinent; comme la bête, dont il partage la condition, il tend à une multiplication illimitée, aveugle. De là le système répressif déchaîné par la nature, et dont Malthus retient le premier terme, l'onanisme.

Au contraire, dans le régime de Justice appliquée, et conséquemment d'équilibre général, que le but de la Révolution est d'établir, l'homme, chaste par prédilection, ordonné dans son mariage, dans ses amours, dans toute sa vie, n'a plus besoin qu'on le retienne : il est ce qu'il doit être, et la population se trouve, comme lui, en équilibre.

Cette théorie, tout incomplète qu'elle était, avait frappé Bastiat, qui tâcha de s'en rapprocher dans ses *Harmonies économiques*, et aurait sans doute rendu justice à l'auteur, s'il n'était de principe entre malthusiens qu'un socialiste ne peut jamais avoir raison.

De nouvelles réflexions m'ont conduit à modifier cette théorie, dont le défaut grave était de reposer sur une base trop exclusivement physiologique, tandis qu'elle doit reposer avant tout sur un principe moral, en présence duquel la physiologie ne joue plus que le second rôle.

XLIII. — L'homme, être intelligent et libre, capable d'enthousiasme, répugne par sa nature animique au fatalisme de la chair. Déjà affranchi du rut, dont le retour

périodique domine les animaux inférieurs, il tend à s'affranchir encore de l'orgasme génésiaque, en ne cédant à l'amour que sous l'excitation de l'idéal.

Ce n'est donc pas tant à la puissance génératrice qu'il s'agit ici de faire équilibre qu'à l'entraînement érotique; ce à quoi nous parviendrons par le développement d'une faculté supérieure, la Justice.

Par la Justice, l'homme, déjà transfiguré par l'idéal, se transfigure une seconde fois. Le bonheur qu'il cherchait auparavant dans la jouissance, il le cherche désormais dans la chasteté, forme suprême de l'amour, et qui chez la femme est la liberté et la dignité même. Le mariage est l'acte par lequel se définit et se constitue, au for intérieur, cette vie nouvelle de l'homme.

Ainsi sous l'action combinée de toutes ces causes, travail, étude, liberté, chasteté, vient un moment pour les époux où la cohabitation est plus pénible que la continence; et ce moment vient d'autant plus vite qu'ils s'adonnent davantage au travail, à l'étude, à la Justice et à ses œuvres. La femme surtout, à mesure qu'elle participe à la vie intellectuelle et sociale, perd de son aptitude à la maternité : avec les conditions de l'enfantement doit se refroidir l'inclination amoureuse. Car la nature ne fait rien pour rien : comment Malthus et son école ont-ils pu oublier cet axiome? L'amour des enfants achève de purger de tout érotisme l'affection conjugale; le respect qu'ils inspirent est le signe que la passion est près de mourir au cœur des parents.

Cette loi d'équilibre, sujette dans les cas particuliers à des variations innombrables, mais vraie quant à la moyenne des résultats, ne se manifeste que d'une manière fort obscure dans l'état actuel des sociétés. Aussi n'est-ce point tant comme résultat empiriquement obtenu que je la présente, que comme induction nécessaire de la philosophie et de la religion elle-même.

Du reste, l'anomalie dont Malthus a voulu faire une loi s'explique d'elle-même. La Justice n'est encore qu'un mythe pour l'humanité, l'équilibre ne se concentre nulle part dans l'économie sociale, pas plus entre les forces qu'entre les produits. L'immense majorité des humains, asservis à un labeur uniforme, beaucoup ne travaillant pas, sans étude, sans responsabilité, sans initiative, sans

but, sans foyer, livrés au fatalisme des sens et aux enivrements de l'idéal; dans un semblable milieu, la balance de population est impossible : il serait contre la logique qu'elle s'établît.

La misère est prolifique, observent avec humeur les économistes. Les anciens, qui avaient fait la même remarque, disaient l'Amour mari de la Pauvreté. Quoi d'étonnant à cela ? L'amour est à peu près la seule faculté dont le peuple ait le plein exercice : par quoi serait-elle tenue en équilibre? La Justice, c'est à dire l'égalité, la liberté, toutes les réformes que la pratique du Droit entraîne, peut seule lui faire contre-poids. Or, après l'excès de population, l'école de Malthus n'a rien tant en horreur que l'égalité. Donc l'amour déborde, la population et la misère à sa suite; ou bien, dans le cas où les aphorismes de la prévoyance malthusienne l'emporteraient sur le laisser-aller de l'incontinence, le renoncement à la famille et la dépopulation. Rome et l'Italie, sous les empereurs, en offrent l'exemple. La France est à cette heure sur la même pente. Outre que le dernier recensement accuse un arrêt dans l'accroissement de la population, M. Legoyt, chef du bureau de statistique, a remarqué pour les années 1854 et 1855 une diminution considérable dans le nombre et la fécondité des mariages. L'école de Malthus n'a pas manqué d'applaudir à cette découverte. Pour peu que l'Académie des sciences morales y donne ses soins, la luxure publique aidant, le concubinage stérile remplaçant le mariage prolifique, nous marchons aux destinées de la Rome impériale. Et telle est aujourd'hui la soif de volupté et la lâcheté des consciences, que je ne serais nullement surpris de voir la génération contemporaine repousser la Révolution, par ce seul motif qn'en établissant partout la Justice elle nous menace de nous rendre chastes.

En résumé : dans l'état de non-équilibre où vit la société, la balance n'existant nulle part, ni entre les services, ni entre les valeurs, ni entre les forces et les facultés; l'inégalité des conditions et des fortunes étant la base de l'économie, l'injustice devenue systématique, le respect de l'homme aboli, il est fatal que la civilisation retombe sous la loi de l'instinct; conséquemment, que la population tende tout à la fois, d'un côté, à dépasser la mesure du

capital terrestre, de l'autre, à s'accroître selon une progression plus rapide que les subsistances.

Pour réprimer ou neutraliser cette tendance, le *statu quo* économique étant conservé, il n'y a d'autre moyen avec la famine, la peste, la guerre, l'infanticide, l'avortement, que le *malthusianisme*, c'est à dire la dépravation du mariage, ayant pour conséquence inévitable le concubinage, l'amour libre, la destruction de la famille et de l'espèce humaine. Telle est la doctrine des économistes, appuyée et préconisée par l'Académie des sciences morales.

Au contraire, dans l'état d'équilibre poursuivi par la Révolution, la balance générale des forces, produits, services, salaires, loyers, facultés, résultant de l'application des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen; la Justice devenant une vérité; l'humanité, affranchie de l'instinct, s'éveillant à une volupté supérieure; le mariage, contracté dans les conditions légitimes, devenant, si je puis ainsi m'exprimer, l'amortissement de l'amour, il y a tendance de la population à se développer selon une progression moins rapide que l'augmentation des produits.

Telle est la théorie que j'oppose à celle de Malthus et de l'Académie des sciences morales. Que si après cela, pour maintenir l'honneur de l'école, MM. Joseph Garnier et Gustave de Molinari persistent à dire que je suis plus malthusien que Malthus, j'avoue que je n'ai plus rien à répondre.

XLIV. — Je ne multiplierai pas davantage les exemples. Il me faudrait aborder un ordre d'idées trop en dehors de mon sujet, donner des définitions, poser des axiomes, formuler des théorèmes, expliquer une méthode, dont ce n'est pas ici le lieu de parler. Après la démonstration juridique viendra la démonstration économique. J'en ai dit assez pour convaincre le lecteur que la société est un vaste système de pondération dont le point de départ est la liberté, la loi, la Justice, le résultat une égalité de conditions et de fortunes de plus en plus approchée, la sanction enfin, l'accord de la félicité publique et de la félicité individuelle.

Balance des marchés et transports (routes, canaux, chemins de fer, ports, docks, bourses);

Balance des services publics et des entreprises particulières;

Balance des importations et des exportations. Un partisan de la liberté absolue du commerce international, M. Emile de Laveleye, résumant, dans une brochure, ce qui a été publié sur la question, conclut en ces termes :

> Le libre échange, appliquant à l'univers entier le principe de la division du travail, stimulera la production de la richesse; IL N'EN MODIFIERA POINT LA RÉPARTITION.

Je n'ai jamais, pour mon compte, en combattant la théorie des libres échangistes, prétendu qu'elle dût apporter aucune modification dans la répartition de la richesse. Et c'est justement pour cela que je ferai observer à M. de Laveleye que, si le libre échange laisse entière la question de répartition, par cela même il est pour la population travailleuse de tous les pays un mal, puisque l'inégalité devenant d'autant plus profonde que le travail aura été plus universellement divisé, et l'exploitation capitaliste organisée sur une plus grande échelle, la misère des masses sera en proportion de la richesse acquise et leur *servitude* d'autant plus complète : double péril, qui fournit aux amis de l'égalité une raison suffisante de se prononcer, en l'état de choses, contre le libre échange. L'Europe en est témoin : plus, sous ce régime de non-équilibre, le commerce international prend d'extension et le capitalisme se centralise, plus aussi, à côté d'une richesse croissante, la difficulté de vivre augmente, le paupérisme se multiplie, la féodalité se réforme et la liberté s'amoindrit. Faites d'abord la balance des salaires, ensuite celle des valeurs, après celle des escomptes, puis celle du crédit et de la propriété : vous pourrez alors, de peuple à peuple, proclamer la liberté des échanges. Hors de là, vous ne faites que préparer le servage des nations.

Balance des forces économiques, propriété, communauté, division du travail, force collective, concurrence, privilége légal, travail, capital, crédit, etc.;

Balance du capital engagé et du capital circulant;

Balance de la production et de la consommation;

Balance des villes et des campagnes;

Balance de l'industrie et de l'agriculture;

Balance des cultures, bestiaux, extractions, pêches;
Balance de la propriété industrielle et littéraire (brevets d'invention);
Balance des risques (assurance);
Balance des frais généraux, fixes et mobiles;
Balance des écoles et facultés;
Balance des successions et héritages (abolition du morcellement infinitésimal comme du travail parcellaire);
Balance de la famille (droits et devoirs du père, de la femme, de l'enfant);
Balance des communes, des provinces et des nations;
Etc., etc., etc.

C'est par ce système de pondérations de plus en plus exactes, toutes de droit, que doit être remplacé le système, moitié de fatalité, moitié de hasard, qui nous régit depuis l'origine de la civilisation; système qui a pour principe l'ignorance, pour garantie la foi, pour formule la caste, pour organe l'Eglise, pour résultat le paupérisme, pour palliatif la charité, pour institutions tout ce qui, sous prétexte de soulager la misère, lui sert en réalité de foyer et d'aliment : asiles, crèches, chauffoirs, ouvroirs, cités ouvrières, hôpitaux, hospices, refuges, *workhouses*, écoles gratuites, secours à domicile, consultations gratuites, maternités, Quinze-vingts, cantines, sociétés de patronage, enfants trouvés, soupes à cinq centimes, pharmacies pour les pauvres, couvents, prisons, casernes, etc.

C'est à l'exposition de ce système que j'ai préludé en 1845 par la publication de mon ouvrage sur les *Contradictions économiques*, dans lequel j'ai démontré qu'il n'est pas un principe, pas une force dans la société, qui ne produise autant de misère que de richesse, si elle n'est balancée par une autre force dont le côté utile neutralise l'effet destructeur de la première.

C'est encore une pensée de balance sociale qui me dirigeait en 1848, quand, à propos de la *Banque du peuple*, j'osai dire que le principe sur lequel cette banque était établie résumait toute la science économique, tout le droit, toute la société. Les apôtres de l'amour, les réformateurs de la religion et du gouvernement, rirent aux éclats; c'était naturel : la métaphysique de l'absolu n'entend rien à la mathématique de la Révolution.

Le sentimentalisme chrétien s'est épuisé à combler, par le précepte du don volontaire, *eleemosyna*, l'abîme creusé par l'égoïsme païen; il n'a réussi qu'à montrer son impuissance. Le problème de la société ne consistait pas, en 1848 non plus qu'au siècle d'Auguste, à changer le cœur humain; il ne s'agissait que de trouver une balance, il suffisait de faire justice en invoquant le droit de l'homme : *Porrò unum erat necessarium.*

C'est ne rien dire que de prétendre, avec Bastiat et les autres, que les choses *tendent* d'elles-mêmes à se mettre en équilibre, qu'il n'y a qu'à laisser agir la bascule économique, *offre* et *demande*, et que la liberté nous conduira à la solution. La théorie de Malthus prouve combien peu les économistes du *laissez-faire* se gênent à l'occasion pour renier leurs maximes.

Sans doute la moyenne engagée dans les variations de la valeur finit par apparaître : mais la question est de savoir si, cette moyenne reconnue, il nous appartient d'en faire une règle, ou si nous devons rester à perpétuité dans l'indéfini et la variation. Il est certain, par exemple, que les *produits s'échangent contre les produits*, et qu'en vertu de ce principe le salaire du travailleur tend à se mettre de niveau avec son service : est-ce une raison pour retenir éternellement, par l'agiotage, le travailleur dans le salariat? Il est certain que la Justice tend à occuper dans le cœur de l'homme une place plus grande que l'amour : est-ce une raison pour retenir les populations dans l'animalité, quitte à leur conseiller ensuite, quand elles deviennent trop nombreuses, le remède de Malthus?

Je dis donc que nous sommes tenus, de par notre droit et notre devoir, de procurer, autant qu'il est en nous, l'ordre qui nous est révélé par les agitations mêmes de notre existence : coupables envers la science, envers nos frères et envers nous-mêmes, quand l'harmonie se rompt par notre faute; dignes seulement et honorables alors qu'elle est le fruit de notre loyauté et de notre diligence.

C'est par cette loi d'équilibre, commune à la société et à l'univers, que la loi subjective et la loi objective se mettent d'accord, et que la Justice immanente, la Justice affranchie de tout respect transcendantal, trouve une première sanction, que j'appellerai *sanction externe.*

Tu as tout disposé, dit la Sagesse, avec nombre, avec poids, avec mesure ; *Omnia in pondere, et numero, et mensurâ disposuisti*. Comment l'Eglise n'a-t-elle pas vu que dans cette vérité, si bien démontrée par la science profane, il y avait un axiome pour sa théologie, une loi pour sa morale, un commandement pour sa discipline? L'économie chrétienne, comme l'économie païenne, a été livrée au hasard; elle est devenue une économie d'iniquité. Et telle est aujourd'hui la profondeur du mal, l'immensité de la faute, que revenir à la Justice c'est renoncer au christianisme.

Combien plus prudente, plus généreuse, plus véritablement inspirée a été notre Révolution, lorsqu'elle a dit par la bouche de Condorcet :

Il est aisé de prouver que les fortunes tendent naturellement à l'égalité, et que leur excessive disproportion ou ne peut exister, ou doit promptement cesser, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer et de les réunir ; si la liberté du commerce et de l'industrie fait disparaître l'avantage que toute loi prohibitive, tout droit fiscal, donnent à la richesse acquise ; si des impôts sur les conventions, les restrictions mises à leur liberté, leur assujettissement à des formalités gênantes, enfin l'incertitude et les dépenses nécessaires pour en obtenir l'exécution, n'arrêtent pas l'activité du pauvre et n'engloutissent pas ses faibles capitaux ; si l'administration publique n'ouvre point à quelques hommes des sources abondantes d'opulence fermées au reste des citoyens.

De telles paroles, hélas! étaient dignes du martyre : l'exécuteur des vengeances réactionnaires, Robespierre, ne manqua pas à sa tâche. Le seul homme qui en 93 entrevît l'égalité, mis hors la loi et découvert par la police du tribun, fut forcé de s'empoisonner pour échapper au bourreau. Le sang de Condorcet, de Danton, de Vergniaud, de Lavoisier, de Bailly, a rejailli jusque sur nous, et nous attendons la République.

XLV. — Et maintenant, Monseigneur, répondez-moi.

La critique socialiste a convaincu d'erreur la vieille économie, l'iniquité de la foi féodale a été démontrée, la formule du préteur réduite à l'absurde. L'identité de tous ces termes : Justice, égalité, garantie mutuelle, bien-être, progrès, est devenue un lieu commun. Nous savons ce qui

fait notre mal et ce qui ferait notre bien; et la responsabilité de nos douleurs a été reportée sur l'Eglise, institutrice de la société moderne.

Protestez-vous contre cette accusation qui s'élève de toutes parts? Direz-vous, avec quelques jeunes théologiens à qui le mouvement de la civilisation a dessillé les yeux, que la liberté, la Justice, l'égalité, le respect réciproque, la balance des forces, les garanties qui en résultent, que tous ces principes, ces règles de droit, dont j'ai montré l'origine dans la pure conscience de l'homme, sont aussi du christianisme; que le christianisme les a connus avant la Révolution, et que l'Eglise ne demande rien tant aujourd'hui, comme autrefois, que de voir ses enfants les mettre en pratique et y conformer leur vie?

Commencez donc par réformer votre enseignement, et surtout votre discipline. Acceptez pour vous, comme pour les autres, la balance du droit et du devoir; rendez aux familles dépouillées ces biens que la superstition vous a dévolus; contentez-vous de votre salaire; réglez ce casuel, misérable dans les campagnes, scandaleux dans les villes; abstenez-vous de ces levées de subsides, surtout de ce cumul de fonctions industrielles, mercantiles et pédagogiques, aussi contraires à la dignité du sacerdoce qu'à la probité publique. Dites, enfin, dans vos écoles, dans vos colléges, dans vos séminaires, dans toutes vos paroisses, dites et proclamez à haute voix, et prouvez par vos actes, que la démocratie vous a méconnus, que vous êtes d'accord sur tous les principes de la morale avec la Révolution. Affirmez avec nous la liberté, l'égalité, la fraternité, la juste propriété, la balance sociale, le travail garanti, le crédit organisé, la rente égale pour tout le monde. Faites cela; et puisque vous jouissez auprès du pouvoir d'une influence sans bornes, occupez-vous tout d'abord de lui redemander ces libertés que la Révolution a fait éclore, et dont rien ne justifie ni ne compense le retrait.

La société devra-t-elle attendre que vous ayez mis d'accord vos maximes anciennes avec vos devoirs présents? Mais à qui la faute, je vous prie, si les événements vous devancent, si votre profession de foi, avec ses dix-huit siècles d'antiquité, se trouve aujourd'hui en retard? Pourquoi ne vous êtes-vous pas saisi à temps de ces grandes

vérités que découvre chaque jour à la civilisation réjouie la science nouvelle? Pourquoi l'Eglise, au lieu de se cramponner en aveugle à son effroyable dogme, n'a-t-elle pas fait de ces découvertes, effectuées ou seulement prévues, la base de sa morale? Pourquoi, toujours affable aux grands, n'a-t-elle cessé de fouler et de refouler les malheureux? L'Eglise, si elle avait embrassé résolûment la cause de la Justice, eût été toujours reine; le cœur des peuples serait demeuré avec elle; on n'aurait vu dans son sein ni hérétiques ni athées. La distinction des puissances n'eût jamais été faite; et Pie IX, unique souverain du globe, régnerait sur les idées comme sur les intérêts. Personne n'eût révoqué en doute l'autorité du sacerdoce, pas plus que la certitude de sa révélation; car personne n'eût été induit à ce doute par le spectacle des calamités sociales, de la tyrannie ecclésiastique et de l'inclémence du ciel. C'est le malheur de sa destinée qui pousse l'homme à accuser sa religion et son Dieu. Ne voyez-vous pas en ce moment que votre troupeau se compose exclusivement de riches, et que ceux qui vous quittent sont les pauvres? *Cela se perd*, me répondit un jour un paysan que j'avais connu fort assidu aux offices de l'église, et à qui je témoignais ma surprise de son indévotion. Oui, *cela se perd*, et beaucoup plus vite, je le crains, qu'il ne faudrait pour le bonheur de notre nation. O sainte Eglise catholique, apostolique, romaine et gallicane, Eglise dans laquelle j'ai été élevé et qui as reçu mon premier serment! c'est toi qui m'as fait perdre la foi et la confiance. Pourquoi, au lieu d'une mère, n'ai-je trouvé en toi qu'une marâtre? Pourquoi, épouse du Christ rédempteur des prolétaires, as-tu fait alliance avec les ennemis du Christ, exploiteurs du prolétariat? Comment est-tu devenue adultère, si tant est que tu aies jamais été légitime?

Inutiles regrets! *Ce qui est écrit est écrit;* l'Eglise ne changera pas : la véracité de l'esprit humain ne permettrait pas une semblable déviation de la foi chrétienne. A chaque âge de l'humanité sa signification, à chaque idée son drapeau. L'église est établie en dehors de la Justice, dont elle ne possède pas la notion; en dehors de l'économie, dont elle repousse systématiquement les lois. *Non datur Ecclesia in œconomiâ*. L'homme n'a point de droits,

a dit un de vos derniers prophètes, M. Donoso Cortès. J
Je ne sache point, monseigneur, que ni vous ni aucun d
vos collègues ayez protesté contre ce blasphème. Le pape n
l'a point mis à l'*index* : au contraire, M. Donoso Cortès es
mort en odeur de sainteté.

Et vous prétendez au gouvernement des consciences, e
vous nous accusez d'immoralité, vous dont le premie
article de foi est de flétrir la personne humaine, le secon
de la vouer à la misère, le troisième de la déposséder d
la terre, dont vous vous attribuez la meilleure part en lais-
sant l'autre à des nobles! vous qui, pour consommer cett
dépossession, ne craignez pas de vous livrer, sous votr
manteau archiépiscopal, aux pratiques les plus équivo-
ques du mercantilisme; qui enseignez de parole e
d'exemple que la gloire de l'Eglise est la loi suprême, que
cette loi purifie tout, légitime tout, même l'usure, jadis
par vous condamnée, même la dépravation du travailleur,
même la transportation de ces milliers de bouches que
votre exécrable système a rendues inutiles!

Oh! monseigneur, savez-vous ce qui me console? C'est
que vous croyez à votre religion; c'est que du moins votre
conscience vous sert d'excuse, et qu'elle ne saurait m'em-
pêcher de vous honorer autant que de vous plaindre. C'est
pourquoi, tandis que vous me signalez, à raison de mes
opinions, à l'horreur des fidèles, moi, en vertu de ces
mêmes opinions, je puis dire toujours, en vous montrant
à mes coreligionnaires : L'homme est meilleur que le
Dieu.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

PHILOSOPHIE POPULAIRE

PROGRAMME

PREMIÈRE ÉTUDE

POSITION DU PROBLÈME DE LA JUSTICE

DEUXIÈME ÉTUDE

LES PERSONNES

TROISIÈME ÉTUDE

LES BIENS

F. AUREAU. — IMP. DE LAGNY.

